L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

70e ANNEE (7e SÉRIE)
N° 30. — 28 Juillet 1960

UN MARIAGE EST-IL POSSIBLE

malgré interdictions civiles ou religieuses ?

Q. — Roger, catholique, 35 ans, est arrivé, il y a quelques mois, dans le territoire de la mission, pour être gérant de commerce. Il désire épouser Marie, catholique indigène, âgée de 17 ans.

Les parents de Marie refusent leur consentement. Le mariage civil est donc impossible. Et comme la loi française est toujours en vigueur, le mariage religieux *en forme ordinaire* est aussi pratiquement impossible sous peine de sanctions graves contre le ministre du culte qui y assiste.

Les deux futurs se trouvent donc dans le cas prévu par le canon 1098 : il leur suffira d'échanger leurs consentements devant deux témoins pour être mariés légitimement aux yeux de l'Eglise.

Mais voici que le Vicaire Apostolique, mis au courant, *interdit* le mariage projeté. Le motif qu'il donne est le suivant : « dans deux ou trois ans Roger repartira en France et abandonnera là son épouse »... Et nous avouons que le motif ne manque pas de vraisemblance, c'est le moins que l'on puisse dire...

Cependant, l'Ordinaire ne pouvant ajouter de clause « irritante » à son interdiction (can. 1039), il faut maintenir, semble-t-il, que l'échange des consentements devant témoins n'en constituerait pas moins un mariage *valide ?* Qu'en pense l'*Ami* ?

Il nous faut en outre envisager l'hypothèse où Roger et Marie se rendraient dans le Vicariat voisin, où la législation civile ne s'oppose pas au mariage religieux sans les formalités légales préalables. Si le Vicaire Apostolique du lieu maintient la même interdiction, ne peut-on pas dire qu'il y ait un *grave incommodum* pour les missionnaires qui voudraient passer outre à cette interdiction : conflit au for externe avec leur Ordinaire, sans parler de la désobéissance au for interne ?

Dès lors, Roger et Marie seraient-ils encore dans le cas prévu par le canon 1098, et le simple échange de leurs consentements devant témoins réaliserait-il un mariage *valide* (*ratum*, qui deviendrait bientôt *consummatum*) *?* Notons qu'il pourrait y avoir un grave inconvénient (distance, absence de moyens de transport...) à ce que les fiancés s'en aillent trouver le Vicaire Apostolique en personne pour plaider leur cause et obtenir la levée de l'interdit (*vetitum*). Pourrait-on dire aussi que le seul inconvénient d'aller trouver le Vicaire Apostolique, dont on connaît la volonté obstinée de s'opposer à ce mariage, soit un motif suffisant de recourir au canon 1098 ?

Ce qui me préoccupe dans cette affaire, c'est de constater qu'*en fait* un Ordinaire pourrait rendre *impossible* la célébration d'un mariage, alors que le droit lui accorde seulement la faculté de l'interdire (*vetitum*, can. 1039) et seulement pour un temps, mais jamais de le rendre nul en posant une « clause irritante ». L'*Ami* pourrait-il tirer tout cela au clair, pour le profit d'un vieux « broussard » et sans doute de beaucoup d'autres ?

R. — Cette lointaine consultation soulève, en effet, d'assez nombreux problèmes, enchevêtrés les uns dans les autres. Pour les « tirer au clair », des distinctions seront nécessaires autant que des divisions.

1. — Exposons d'abord le *droit* concernant le mariage *devant les seuls témoins*, dont parle le canon 1098. A n'en pas douter, il s'agit d'une « forme » tout à fait canonique du mariage, dans des *cas extraordinaires*. Il ne faut pas, en effet, que les solennités imposées aux futurs pour la célébration du mariage — en vue du bien commun et pour éviter les mariages clandestins — aillent jusqu'à l'anéantissement pratique du *droit* naturel que possède tout homme (non frappé d'inhabilité) de contracter mariage.

C'est dans cette perspective qu'il faut envisager les divers aménagements que la loi ecclésiastique a apportés à la forme de célébration du mariage depuis le concile de Trente (chapitre *Tametsi*) [1].

[1] Dès le 13 juin 1625, la S. C. de la Propagande apportait des adoucissements à la forme imposée par le Concile de Trente, en faveur des territoires du Japon. En 1785, elle autorisa le mariage devant deux ou trois témoins dans l'île de Curaçao, en raison d'une amende pécuniaire de 500 florins, qui frappait le curé catholique assistant à un mariage qui n'avait pas été préalablement contracté devant un magistrat acatholique. En outre les conjoints catholiques devaient payer une taxe de 50 florins pour l'accomplissement des formalités civiles devant le magistrat acatholique ; or certains conjoints étaient pauvres et ne pouvaient acquitter cette somme (*Collect. Prop. Fide*, I, 571).

En général les témoins suffisent quand il est impossible d'avoir le prêtre compétent ou de se rendre auprès de lui, ou encore s'il y a un péril grave à recourir à son ministère.

N. B. — **Distinctions, et félicitations...**

à Mgr André BRIDE, auteur de l'article ci-dessus, que le Saint-Père a honoré de la prélature romaine et qu'il vient de nommer consulteur de la Commission théologique pour la préparation du Concile. Que le savant Doyen de la Faculté de Droit canonique de Lyon, notre si dévoué collaborateur, veuille bien trouver ici le témoignage de notre joyeuse gratitude.

Associons lui M. le chanoine DELHAYE, professeur aux Facultés de Théologie de Lille et de Lyon, nommé lui aussi consulteur, et dont les articles de morale sont toujours très appréciés.

N'oublions pas M. le chanoine A. MICHEL... Depuis 40 ans qu'il nous accorde sa précieuse collaboration avec tant de dévouement et une science théologique si avertie, nous sommes très heureux de voir quelle estime lui témoigne le Saint-Père en le choisissant comme membre de cette même Commission théologique. Nos confrères auront plaisir à voir un curé de petite paroisse rurale travailler ainsi directement à la préparation de l'œuvre doctrinale du Concile. Et ils s'uniront à nous pour lui adresser de chaleureux compliments.

La loi du Code, faisant suite au décret *Ne temere* (1907) a précisé que le mariage devant les seuls témoins est valide et licite en péril de mort, lorsqu'on ne peut sans grave inconvénient avoir à sa disposition ou aller trouver soit l'Ordinaire du lieu, soit le curé ou un prêtre délégué. Même *en dehors du péril de mort*, le mariage devant les deux témoins est également valide et licite si l'on peut prévoir prudemment que l'impossibilité d'avoir ou d'aller trouver un prêtre qualifié doit durer un mois [2]. La présence d'un prêtre non qualifié, si l'on peut en avoir un, est exigée par le législateur, mais seulement pour la *licéité* [3].

Depuis 1918, quatre réponses authentiques de la Commission d'Interprétation sont venues préciser le sens et la portée du canon 1098, à savoir :

— *a*) Il a été déclaré (le 10 novembre 1925) que le seul fait de l'absence du curé n'est pas suffisant pour légitimer la forme extraordinaire ; il faut en outre une « certitude morale », — basée sur la notoriété ou une enquête diligente, — de l'impossibilité de recourir, pendant un mois et sans grave inconvénient, au ministère du curé [4]. (*Acta*, vol. XVII, p. 583).

— *b*) Une réponse du 10 mars 1928 avait stipulé de façon un peu rigide que l'absence du curé ou de l'Ordinaire devait être « physique ». (*Acta*, XX, 120).

— *c*) Mais une décision du 25 juillet 1935 vint atténuer le caractère absolu de la réponse précédente, en précisant que cette « absence physique » pouvait avoir pour cause un obstacle « d'ordre moral », par exemple un grave inconvénient qui empêcherait le curé ou l'Ordinaire d'assister à la célébration du mariage et de demander ou de recevoir le consentement des contractants. (*Acta*, XXIII, p. 288).

Peu d'années après, l'évêque de Metz demandait à la S. C. des Sacrements si la réponse susdite de la C.I.C. du 25 juillet 1931 s'appliquait au cas où le curé (ou l'Ordinaire) ne pourrait assister au mariage, en raison de l'interdiction pénale de célébrer un mariage religieux avant qu'aient été accomplies les formalités civiles, ces formalités étant refusées à cause du défaut de certains documents exigés par la loi ?... La S. Congrégation répondit : *Oui*, le 24 avril 1935 (Réponse non publiée aux *Acta*) [5].

— *d*) Enfin le 3 mai 1945, la Commission d'Interprétation admit comme « grave inconvénient » permettant l'application du canon 1098, non seulement celui qui affecterait le curé, l'Ordinaire ou le prêtre délégué, mais encore celui qui menacerait les deux conjoints ou même seulement l'un des deux. (*Acta*, XXXVII, 1945, p. 149) [6].

Ainsi, on peut noter que la jurisprudence ecclésiastique a évolué dans un sens de plus en plus favorable à la liberté du mariage et à l'application du canon 1098, spécialement lorsque la loi civile exige l'accomplissement des formalités légales avant la célébration du mariage religieux et menace de peines les contrevenants, qu'il s'agisse du ministre du culte ou des contractants eux-mêmes [7].

Le décret *Ne temere* (2 août 1907) étendit la faculté au cas de *péril de mort* (pour l'un ou l'autre des contractants) : en revanche il maintint, en dehors du péril de mort, l'obligation d'appeler un prêtre, même sans compétence, si depuis un mois, on ne peut avoir un prêtre qualifié. Et le 27 juillet 1908, la S. C. du Concile précisa qu'il devait y avoir impossibilité non seulement d'*avoir* un prêtre qualifié, mais encore de le faire venir ou d'aller le trouver. Le 13 mars 1910, la S. C. des Sacrements fit savoir qu'en dehors du péril de mort, il suffisait que le prêtre compétent *absque gravi incommodo haberi vel adiri nequeat.*

[2] D'après la jurisprudence rotale, cette « prévision » de l'absence peut être seulement une « conviction subjective » (*subjectiva suasio*), bien que s'appuyant sur des raisons objectives (Rote, 7 déc. 1931, vol. XXIII, p. 472 ; et 23 avril 1940, p. 324). Au contraire, l'*incommodum* doit être réel *objectivement* (Rote, 7 déc. 1931, p. 473).

[3] Dans le cas où, comme en France (*code pénal*, art. 199-200) le ministre du culte (qu'il soit catholique, protestant, israélite...) est frappé de sanctions s'il assiste à un mariage, qui n'a pas encore été célébré devant l'officier d'état civil, le prêtre *non-qualifié*, prévu au canon 1098, 2°, devrait logiquement échapper à ces sanctions, attendu qu'aux termes de la loi ecclésiastique il n'a pas qualité de ministre.

Cependant, on ne se hâtera pas trop de tirer cette conclusion et de croire que cet ecclésiastique est à l'abri des sanctions pénales. La jurisprudence française, aujourd'hui encore, est partagée : certains tribunaux ont relaxé ce prêtre ; d'autres l'ont assimilé à un authentique ministre du culte et l'ont condamné. Il y a donc lieu d'être prudent.

[4] Cependant si, contrairement à cette prévision fondée, le prêtre qualifié faisait retour à l'improviste avant le mois écoulé, il n'y aurait aucune inquiétude à avoir au sujet de la validité des mariages contractés dans l'intervalle devant les seuls témoins. C'était déjà le sens de la réponse faite par le Saint-Office le 1er juillet 1863.

[5] On peut en lire le texte dans *Periodica*, XXVII (1938), p. 45.

On notera que les Congrégations romaines avaient montré antérieurement beaucoup plus de réserve sur ce point.

a) En 1908, on avait demandé à la S. C. du Concile le moyen de pourvoir à la situation de futurs qui ne peuvent se marier devant l'officier d'état civil et au mariage desquels le curé ne peut assister sans encourir les pénalités du for séculier, alors que le salut des âmes exige une célébration rapide du mariage... La réponse fut : *Non esse interloquendum.* (Il n'y a pas à se prononcer). S. C. du Concile, 27 juillet 1908.

b) La même question fut soulevée devant la Congrégation des Sacrements en 1916. Celle-ci répondit qu'il fallait recourir à Rome dans chaque cas en particulier. sauf en péril de mort, où tout prêtre pouvait dispenser de la forme ou clandestinité (31 janvier 1916 ; *Acta*, VIII, p. 36).

[6] En péril de mort, il sera souvent plus simple — pour éviter les sanctions pénales — de dispenser de la « forme » canonique en faisant appel aux canons 1043-1044).

[7] A l'encontre de cette évolution, nous nous devons de souligner la réticence des « civilistes » (même catholiques). Nous avons sous les yeux une consultation d'un éminent juriste, conseiller d'Etat, qui déclare que le recours trop fréquent à la forme extraordinaire du mariage (selon le canon 1098) risquerait d'inciter le législateur à compléter les articles 199 et 200 du Code pénal, en appliquant aux *témoins* d'un mariage religieux, et peut-être aux conjoints eux-mêmes, les sanctions portées actuellement contre les seuls ministres des cultes.

A notre tour, nous ne pouvons nous empêcher de souligner les *inconvénients* réels et même les *dangers* qui peuvent résulter de cette célébration matrimoniale *coram solis testibus*, spécialement : incertitude sur la valeur des témoins, dont le choix est abandonné aux seuls contractants ; inscription du mariage laissée à la seule conscience des contractants et à celle des témoins : d'où danger de clandestinité et de bigamie en cas de négligence de cette inscription ; danger de contracter une union « civile » avec une autre personne ; et surtout l'illégitimité des enfants au point de vue civil,

L'enseignement commun des auteurs (Gasparri, Wernz - Vidal, Vlaming, Cappello..., etc.) est que l'usage du canon 1098 n'est pas un obstacle à la validité du mariage, même si les fiancés ont *intentionnellement* (*in fraudem legis*) différé le mariage en un temps où ils prévoyaient qu'ils ne pourraient ni avoir, ni aller trouver, un prêtre compétent pour y assister, ou bien se sont transportés dans une région dépourvue de prêtre qualifié. A l'appui de leur opinion, ils citent une réponse de la S. C. des Sacrements du 13 mars 1910, ad III (*Acta*, II, p. 193 ; *Fontes*, V, n° 2011). On notera cependant que cette réponse était une interprétation du décret *Ne temere* (de 1908), aux termes duquel il suffirait de ne pas « avoir » (*non haberi*) dans le lieu ou la région un prêtre compétent ; il n'était pas fait mention de l'impossibilité d' « aller trouver » (*adeundi*) un prêtre qualifié pour l'assistance au mariage. Le Code, au contraire, a souligné la nécessité de la *double* impossibilité (*habendi* vel *adeundi*) pour que la forme extraordinaire soit valide. C'est pourquoi on sera attentif à vérifier, dans le cas où les futurs *se seraient transportes* à dessein dans un lieu dépourvu de prêtre qualifié, s'ils n'auraient pas pu, sans plus d'inconvénients, se rendre dans un lieu où se trouvait un prêtre compétent pour assister à leur mariage. Si cette dernière démarche leur était possible *sine gravi incommodo*, ils ne pouvaient user validement de la forme du canon 1098.

* *

2. — Quels sont les *pouvoirs de l'évêque* relativement à l'utilisation du canon 1098 ?

Cette question soulève deux problèmes distincts :

a) Est-il nécessaire de recourir à l'Ordinaire avant d'utiliser la forme extraordinaire du canon 1098 ?

b) L'Ordinaire a-t-il le droit de s'opposer à la célébration du mariage dans la forme susdite, en posant un *vetitum* ou interdiction positive ?

A. — *a*) Il est incontestable que le mariage, contracté dans la forme du canon 1098, sera *valide*, si les conditions requises par le dit canon sont réalisées. Le texte du Code est formel : *validum et licitum est matrimonium contractum coram solis testibus...* Ajouter aux conditions exigées celle de la consultation préalable de l'Ordinaire sous peine d'invalidité équivaudrait à l'établissement d'un empêchement dirimant, — acte réservé uniquement au Saint-Siège (can. 1038, § 2).

— *b*) Pour la *licéité*, il est non moins certain que le même mariage sera *licite*, en regard du *droit général*, (*et licitum*, dit expressément le canon 1098), sans qu'il soit absolument nécessaire de consulter l'Ordinaire. Le Code ne l'impose pas au titre du canon 1098, *à moins* qu'il ne s'agisse *en même temps* d'un de ces cas spéciaux pour lesquels le droit général oblige le curé à recourir à l'Ordinaire au moment de l'enquête canonique, en raison de difficultés *spéciales* qui se présentent. C'est ainsi qu'aux termes du Code, l'Ordinaire doit être consulté : 1° s'il s'agit de marier des *vagi* (sans domicile ni quasi-domicile, même diocésain) en dehors du cas de nécessité, can. 1032 ; 2° quand l'un ou l'autre des futurs veut se marier à l'insu ou contre le gré de ses parents (can. 1034) ; 3° pour tout mariage par procuration ou par interprète (can. 1091) ; 4° quand l'un au moins des futurs est un apostat notoire ou membre d'une société condamnée par l'Eglise (can. 1065) ; 5° si l'un des futurs, pécheur public ou notoirement frappé de censure, refuse de se confesser ou de se réconcilier avec l'Eglise (can. 1066).

On n'oubliera pas, par ailleurs, les autres cas, dans lesquels les récentes décisions du St-Siège (principalement l'Instruction *Sacrosanctum* de 1941) « recommandent » chaudement que le mariage ne soit pas célébré sans la « permission » ou *Nihil obstat* de l'Ordinaire (laissant à celui-ci le soin et la responsabilité d'en faire une prescription pour son propre territoire) [8]. En particulier : 1° quand les deux futurs appartiennent à des diocèses différents ; 2° lorsqu'ils sont des travailleurs *émigrés* hors de leur pays d'origine ; 3° lorsque l'un des contractants a bénéficié d'une sentence de *nullité* concernant un mariage antérieur, ou d'une *dispense* pontificale à la suite d'un mariage non-consommé, ou encore a obtenu une *dissolution*, « en faveur de la foi », d'un mariage « légitime » (non-sacramentel) ; 4° si l'un des futurs déclare vouloir contracter en mettant à son consentement une *condition* même licite ; 5° enfin, lorsque le mariage à conclure a été précédé d'une union purement civile ou contractée devant le ministre d'une religion non-catholique (C.I.C., 16 oct. 1919, *Acta*, XI, p. 479).

— *c*) On nous a demandé quelle valeur peut avoir conservé, depuis la promulgation du Code, une Instruction de la S. Pénitencerie en date du 15 janvier 1866, concernant la célébration du mariage religieux sans qu'aient été préalablement accomplies les formalités du mariage civil. Plusieurs auteurs (moralistes ou canonistes) tant anciens que modernes [9] donnent à cette instruction

avec toutes les conséquences qui en découlent au point de vue éducatif, social et successoral.

Nonobstant ces inconvénients — que le législateur ecclésiastique ne pouvait ignorer — le Code et ses interprétateurs autorisés ont maintenu comme prévalant, le « droit naturel au mariage », qui ne saurait être limité que pour des raisons « graves » de *bien commun*.

Les *abus* restant possibles, il appartiendra à la hiérarchie de trouver et de mettre en œuvre des moyens propres à les prévenir ou à les réprimer, compte tenu des circonstances de temps et de lieu.

[8] Ces « recommandations » ne deviendront donc des *obligations* à proprement parler, que lorsque l'évêque en aura fait expressément une « loi diocésaine ». Comme elles figurent dans le *Directoire* des Actes administratifs (n° 226), il suffira que l'Ordinaire ait promulgue ce *Directoire* comme ayant force de loi dans son propre territoire.

[9] Parmi les anciens, citons d'Annibale (*Summ. theol. mor.*, III, n. 360) qui conclut : « Il ne faut pas omettre les formalités civiles ; et ceux qui les omettent n'échappent pas, à notre avis, à une faute grave. »

Parmi les auteurs récents, Mgr Martin (*Le mariage*, 8e éd., 1959, p. 463) pense que le curé qui admet au mariage religieux des personnes qui ne peuvent se marier civilement « viole les règles de la Pénitencerie », qui défendent d'une façon générale cette manière de faire, en raison des fâcheuses conséquences qui peuvent s'ensuivre...

Cappello (*De Matrim.*, n. 733) professe une opinion semblable, et allègue dans le même sens une Instruction de la S. C. des Affaires ecclésiastiques extraordinaires du 20 février 1889, ainsi qu'une réponse de la S. C. du Concile à l'évêque d'Olmütz en date du 7 janvier 1899.

une force *obligatoire*, même *sub gravi*, si l'omission de ces formalités doit entraîner des maux ou dommages graves tant pour les conjoints que pour le bien commun.

Nous pensons que quelques précisions sont nécessaires : 1° Tout d'abord il faut maintenir que les prescriptions des lois civiles modernes, qui exigent (parfois sous peine de sanctions pénales) la célébration *préalable* du mariage devant l'officier d'état civil, sont injurieuses pour l'Eglise. Cappello (*De Matrim.*, n° 733) va jusqu'à dire qu'elles sont « contraires au droit divin, et, en conséquence, dépourvues de toute valeur ». — 2° Le *texte* lui-même de l'Instruction — en tant que *loi positive* — est loin d'être aussi absolu et impératif que d'aucuns l'affirment. Le Tribunal romain *conseille* l'observation des formalités légales comme « une chose opportune et utile »... Et il conclut que « les curés ne devront pas admettre à la célébration du mariage devant l'Eglise les personnes qui, en raison d'une prohibition légale, ne seraient pas habiles à faire le mariage civil, et qui, par suite, ne seraient pas reconnues comme époux légitimes. Ils doivent, en cette matière, user de beaucoup de précautions et de prudence, et demander l'avis de l'Ordinaire, lequel devra se montrer difficile à donner l'autorisation ; enfin dans les cas les plus graves, on consultera ce tribunal. » — 3° Si l'on veut bien peser ces termes, on conclura que la S. Pénitencerie ne fait que rappeler, à cette occasion, les normes du droit naturel concernant la prudence et la charité. Nous n'avons pas caché les inconvénients graves qui peuvent résulter (pour les contractants et pour la société) de ces unions qui ne sont pas reconnues par la loi civile, en raison d'un empêchement légal. Le cas serait plus épineux encore si l'un des futurs, encore lié par un mariage civil demandait à contracter avec une autre personne... La plupart des Codes modernes donnent à l'époux civil délaissé le droit de réclamer la cohabitation et d'obliger légalement le partenaire à rejoindre le domicile conjugal. De plus le nouveau mariage religieux prendrait l'allure d'un adultère, qui pourrait être dénoncé devant les tribunaux de l'Etat, etc...

— 4° En dépit de toutes ces considérations, qui certes, ne manquent pas de poids, il reste que l'*obligation* d'accomplir les formalités civiles ne découle pas *directement* de la loi séculière, mais bien plutôt des exigences du droit naturel et de la nécessité de sauvegarder les intérêts des conjoints ainsi que du bien commun. C'est pourquoi Cappello (n. 733) est amené à conclure que, en cette matière, la loi civile n'oblige qu'*indirectement* et *per accidens*. Et Wernz (*Jus decretalium*, IV, n. 209) souligne, à bon droit, que l'obligation qu'ont les conjoints (et le curé) de se soumettre aux formalités légales, ne découle pas de la loi civile — qui est injuste — mais bien du *droit naturel et canonique*, lequel, en vue d'éviter des pénalités et des vexations non moins que le danger de polygamie, et afin de procurer le bien des enfants — invite (*suadet*) et même, dans les cas ordinaires, enjoint (*præscribit*) l'accomplissement des rites civils. Cfr. Noldin (*Theol. mor.*, III, n. 679). — 5° De ces précisions, il ressort que si l'Eglise conseille et parfois impose l'accomplissement des formalités civiles, ce n'est pas pour rendre obligatoire (« canoniser ») sur ce point la législation de l'Etat, mais bien pour mieux pourvoir au bien commun.

Et comme ce bien commun peut être variable selon les temps et les lieux, la législation de l'Eglise (soit générale, soit locale) pourra évoluer et ne pas avoir la même urgence partout.

— *d*) On peut dire que le droit du Code s'est placé au-dessus de ces contingences et qu'il a statué « la *validité* et la *licéité* » du mariage devant les seuls témoins, lorsque les conditions énoncées par le canon 1098 sont réalisées. Le législateur ecclésiastique a eu devant les yeux principalement le *droit* « naturel » qui appartient à tout homme de contracter mariage lorsqu'il n'est pas « inhabile » en regard de la loi naturelle ou de la loi canonique. S'il n'a pas tenu compte des prohibitions ou incapacités statuées par le droit civil, c'est que celles-ci ne sont pas uniformes [10]. Il a donc laissé au législateur local le soin de mettre en parallèle la sauvegarde de ce droit au mariage avec les inconvénients ou risques qui peuvent résulter de l'usage de ce droit. C'est donc à l'Ordinaire de préciser ce qu'il estime le plus propre à sauvegarder le bien des contractants en même temps que le bien commun. C'est pourquoi nombre de Statuts diocésains — et le *Directoire* des Actes administratifs, pour les diocèses qui l'ont adopté officiellement comme norme locale — préconisent ou imposent le *recours à l'Ordinaire*, pour consultation et directives, avant d'user de la forme canonique exceptionnelle du canon 1098. Là où cette discipline a été adoptée, elle doit être suivie avec docilité *ad liceitatem*, puisqu'elle vise à prévenir des abus, à assurer le bon ordre en une matière assez délicate, et à éviter de graves inconvénients.

B. — Reste à savoir dans quelle *mesure* et avec quelle *efficacité* l'Ordinaire peut *s'opposer* à la célébration du mariage *coram solis testibus*.

— *a*) Nous avons dit qu'en aucun cas, cette opposition ne pouvait aller jusqu'à rendre le mariage nul.

— *b*) Il ne peut donc s'agir que d'un simple *vetitum* intéressant la *licéité canonique*. Or, aux termes du canon 1039, § 1, cette interdiction : 1° ne saurait être *générale* ; l'Ordinaire ne saurait s'opposer raisonnablement à *tout usage* du canon 1098 ; le *vetitum* ne sera donc prononcé que dans chaque cas en particulier ; — 2° ce *vetitum* ne saurait être *perpétuel*, mais seulement *ad tempus* ; — 3° il devra être motivé par une *cause juste* et cesser dès que le motif n'existera plus.

Toute prescription ou prohibition *positive* de la part de l'Ordinaire, qui excéderait les limites ou irait à l'encontre de ces déterminations du Code constituerait un abus de pouvoir et serait sans valeur...

— *c*) Mais nous avons bien dit : « toute prohibition *positive...* », car si le *vetitum* de l'Ordinaire n'était que le rappel ou l'explicitation d'une défense portée par le droit divin (naturel ou positif),

[10] Ajoutons que les interprétations ou réponses authentiques qu'il a données depuis le Code semblent surtout préoccupées de sauvegarder ce droit au mariage, plutôt que de se plier aux exigences de la loi civile.

il va de soi que cette prohibition n'aurait plus à tenir compte des limitations formulées par le Code et qu'elles garderaient leur efficacité aussi longtemps que la violation de la loi divine serait en jeu.

* *

3. — Après ce long exposé du droit, il nous sera facile de répondre plus rapidement aux questions posées par notre missionnaire — questions qui intéressent également d'autres catégories de lecteurs :

a) Précisément, dans le cas qui nous est exposé, le Vicaire Apostolique (qui semble n'avoir pas été « consulté », mais plutôt mis au courant accidentellement) *interdit* le mariage projeté, *non pas* au nom d'une prescription du droit positif, mais en raison d'une prohibition qui apparaît comme d'un ordre supérieur et semble toucher au droit divin : « Roger au bout de quelques années rentrera en France et abandonnera là son épouse. » Et notre correspondant avoue que la chose est « au moins vraisemblable » ! S'il en est ainsi, la *validité* du mariage est en cause, — non pas en raison du *vetitum* de l'Ordinaire, mais parce qu'il manque au contrat « une des propriétés essentielles », à savoir la « perpétuité » (*perennitas*) ou indissolubilité. Tant qu'il restera un *doute fondé* (positif et probable) sur les dispositions ou intentions de Roger, le Vicaire Apostolique aura le droit (et même le devoir) de s'opposer à la célébration d'un mariage qui serait nul « par défaut de consentement ». Le *vetitum* dépasse le droit ecclésiastique, il relève du droit divin : l'autorité épiscopale n'a fait que le rappeler ou l'expliciter. Mais du jour où cet obstacle de droit divin aura disparu, aucune interdiction faite au nom du droit ecclésiastique ne serait capable de rendre ce mariage *invalide*.

b) Si l'on envisage l'hypothèse où Roger et Marie se rendraient dans un autre Vicariat, le cas n'est pas changé : le mariage, — *même* contracté dans la forme normale — sera valide ou invalide selon que Roger accepte ou non la propriété essentielle de l'indissolubilité (ce que les scolastiques et, aujourd'hui encore, la Rote romaine appellent le *bonum sacramenti*). Tant qu'un *doute* positif et probable subsistera à ce sujet, le *vetitum* de l'Ordinaire équivaudra à une interdiction *ex jure divino*, et cette prohibition gardera sa valeur aussi longtemps que durera le doute, même si l'Ordinaire ne formule pas d'opposition ou *vetitum*... [11]. Dès lors toutes considérations de distance, d'absence ou de coût de moyens de transport, — *a fortiori* la crainte d'affronter l'obstination du Vicaire Apostolique (obstination justifiée *in casu*, semble-t-il), — sont hors de saison et incapables de justifier le recours valide au canon 1098. Ce qu'exige le Code, ce qui doit être nécessairement réalisé, c'est l'absence *physique* de l'Ordinaire ou du prêtre qualifié. Or cette absence ne sera pas réalisée par le fait que l'un ou l'autre ne *veut pas* assister au mariage, mais par le fait qu'il ne le *peut* pas, du moins sans grand inconvénient (lequel inconvénient peut être même d'ordre moral) ; de même qu'il ne s'agit pas de savoir si les futurs *veulent* ou non aller trouver l'Ordinaire ou un prêtre qualifié, mais s'ils *peuvent* (toujours sans grand inconvénient) faire cette démarche.

c) Mais notre correspondant semble soulever l'hypothèse où l'Ordinaire, aussi bien que tous les prêtres qualifiés, *refuseraient* unanimement leur assistance, et cela *sans raison* (par un abus de pouvoir conscient et volontaire) ou pour des raisons purement subjectives et sans valeur. Les fiancés seraient-ils autorisés à se contenter d'échanger leur consentement devant les seuls témoins ?

Les auteurs ne soulèvent pas cette question, sans doute parce qu'elle est « saugrenue » et comme « impensable ». Mais si (*quod Deus avertat !*) elle était réalisée, et que les futurs ne puissent, sans grave inconvénient, aller trouver (même hors du territoire) un prêtre qualifié et de bonne volonté, la solution ne serait pas à chercher dans l'application du canon 1098. En effet le texte exige que l'absence soit physique *à cause d'un grave inconvénient :* or, *in casu*, il n'y aurait pas le moindre inconvénient, mais seulement « mauvaise volonté » : l'Ordinaire, ainsi que le curé, *peuvent* venir ou être abordés (*haberi vel adiri*), mais ils refusent leur assistance active. Si, en raison de ce refus les futurs se trouvaient dans *l'impossibilité* réelle de se marier *coram Ecclesia*, leur « droit naturel » au mariage l'emporterait sur le droit ecclésiastique positif, et leur mariage serait valide par le *seul* échange de leurs consentements, attendu que le canon 1098 ne s'applique pas à leur cas.

d) On pourrait encore envisager le cas où l'Ordinaire aurait interdit — *sous peine de graves sanctions* — à tous ses prêtres d'assister à un mariage déterminé. Ne pourrait-on pas dire que ces sanctions, constituant un « inconvénient grave » pour les curés, justifieraient le recours à la forme du canon 1098 ? Là, une distinction s'impose :

— ou bien ces sanctions sont justifiées par des motifs proportionnés, c'est-à-dire également graves (tout comme la prohibition qui les accompagne) ; en ce cas elles seraient efficaces et frapperaient effectivement les prêtres qui oseraient passer outre. Si aucun curé ou prêtre qualifié n'acceptait de passer outre (ce qui serait normal et louable), en raison de la rigueur de ces sanctions et que les futurs ne puissent (*sine gravi incommodo*) se rendre dans un autre territoire, les conditions du canon 1098 seraient réalisées *ad validitatem* (*haberi* vel *adiri* nequeunt sine gravi incommodo), encore que le mariage soit gravement illicite.

— Mais si par hasard — ou par impossible ! — la prohibition, et les sanctions qui l'accompagnent, n'étaient justifiées par aucun motif valable, et de plus *ouvertement reconnues* (au jugement des prudents, ou même par l'aveu de leur auteur) comme le fruit du caprice de la vengeance ou de l'irritation, il faudrait dire que ces « préceptes », parce que non raisonnables (*sine rationabilitate*) sont sans aucune valeur légale ou pénale. Dès lors *théoriquement* il n'y aurait plus d'inconvénient à passer outre à la prohibition ou à la menace de pénalités. Et il faut espérer que

[11] On se rappellera que la « morale » naturelle, fondée sur le droit divin, ne permet pas de contracter mariage avec un empêchement *douteux* (qui exposerait le sacrement à la nullité). Seul l'empêchement d'*impuissance* (c. 1068) échappe à cette règle.

pratiquement il se trouverait quelques prêtres qui accepteraient de prêter leur assistance... S'il ne s'en trouvait pas et que la terreur — même chimérique — garde son efficacité, on reviendrait à l'hypothèse précédente.

On notera, en passant, que la crainte que pourraient éprouver les futurs à aller plaider leur cause devant le Vicaire Apostolique qui a porté un *vetitum* juste et motivé, ne réaliserait ni la lettre, ni l'esprit du « grave incommodum » exigé par le canon 1098. Cette crainte « révérentielle » est naturelle et inhérente à tout recours à un Supérieur.

c) En conclusion, que notre correspondant se rassure : nous pensons avoir dit clairement : 1° que l'obligation du recours préalable à l'Ordinaire avant l'usage de la forme exceptionnelle (*coram solis testibus*) n'intéresse jamais la validité du mariage, à la façon d'un empêchement dirimant ; 2° que la violation, même consciente et non justifiée, du *vetitum* de l'Ordinaire ne touche que la *licéité* (pourvu que les *autres* conditions de validité soient réalisées)[12]. A fortiori la violation d'une interdiction qui, dépassant les limites tracées au canon 1039, constituerait un abus de pouvoir. Le droit de l'Eglise a eu souci de sauvegarder le droit naturel.

A. Bride.

[12] Le *vetitum* de l'Ordinaire concernant la célébration d'un mariage « dans la forme normale » du canon 1094, ne nuirait pas davantage à la validité, pourvu que les futurs trouvent un prêtre qualifié qui accepte d'assister à leur union en dépit de la prohibition de l'Ordinaire. Seul un *retrait de juridiction* (*per sententiam*) chez le prêtre assistant, aurait un effet irritant. Encore est-il que les contractants auraient la possibilité d'aller trouver hors du diocèse n'importe quel curé qui accepterait de les marier sur son territoire. La licéité n'y trouverait pas toujours son compte. Mais le mariage serait certainement valide.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

LE MARTYRE ET LA CANONISATION

Q. — L'Eglise canonise les martyrs. Mais lesquels ? Il me semble que la canonisation devrait être réservée aux seuls martyrs héroïques. On peut être embarqué de force dans la charette des condamnés sans avoir une âme de héros. Si l'on est mis à mort dans ces conditions pour sa foi, on est sauvé, bien entendu, c'est l'essentiel. Mais je crois que la canonisation requiert autre chose. N'exige-t-on pas l'héroïcité pour les non martyrs ? Il semble donc qu'on doive exiger pareillement l'héroïcité du martyre et, dans ce cas, tous les martyrs ne seraient pas forcément canonisables. *Quid ?*

R. — Avant de répondre directement à cette question, rappelons certaines dispositions de la législation ecclésiastique concernant la canonisation des saints, très particulièrement la distinction entre canonisation *formelle* et canonisation *équipollente*.

La canonisation *formelle* ou proprement dite est celle qui termine un procès régulièrement ouvert et poursuivi dans toute la rigueur d'une procédure très sévère, pour constater juridiquement l'héroïcité des vertus pratiquées par un serviteur de Dieu, et la vérité des miracles par lesquels le ciel l'a manifestée. Cette sentence définitive notifiée officiellement *urbi et orbi* est prononcée par le souverain pontife dans la plénitude de sa puissance apostolique et au milieu de solennelles cérémonies qui en révèlent l'importance.

La canonisation *équipollente* est une sentence par laquelle le souverain pontife ordonne d'honorer comme saint, dans l'Eglise universelle, un serviteur de Dieu pour lequel n'a pas été introduit un procès régulier, mais qui, depuis un temps immémorial, se trouve en possession d'un culte public. Il faut que ses vertus héroïques, *ou son martyre*, ainsi que les miracles opérés par son intercession avant et après sa mort, sans avoir été constatés juridiquement, soient pourtant racontés par des historiens dignes de foi, et fassent l'objet de la croyance générale des peuples. Le Saint-Siège commence par permettre un office en son honneur *ad libitum* dans l'Eglise entière ; puis, il l'impose, *de præcepto* à tous ceux qui sont tenus à la récitation du bréviaire. Alors la canonisation équipollente est achevée, car, selon Benoît XIV, c'est en ce dernier acte qu'elle consiste essentiellement. *De serv. Dei beatif. et beator. canonizat.*, l. I, c. XLI, n. 4 (Ortolan, *D.T.C.*, II, 1636).

Le Code parle d'une double modalité selon laquelle les causes de canonisation peuvent être traitées : voie *ordinaire* de non culte, voie *extraordinaire* de cas excepté ou de culte (can. 2000, § 1). Il est procédé selon la voie ordinaire quand, avant toute discussion sur les vertus, on entend prouver qu'aucun culte public n'a été accordé au serviteur de Dieu, ou, s'il s'était introduit abusivement, qu'il a été supprimé ; — selon la voie extraordinaire, quand on entend prouver qu'un serviteur de Dieu est en possession d'un culte public et ecclésiastique (can. 2000, § 2). Cette procédure extraordinaire aboutit à ce que théologiens et canonistes nomment « canonisation équipollente ». Ce terme est d'ailleurs consacré par le Code lui-même dans les can. 2134 et 2135 :

Après le décret sur le culte immémorial et l'héroïcité des vertus *ou le martyre*, le serviteur de Dieu doit être considéré comme béatifié de façon équipollente, si la confirmation de son culte est faite par décret du souverain pontife (can. 2134).

Les mêmes actes de culte public peuvent être concédés aux serviteurs de Dieu béatifiés de façon équipollente que ceux dont sont honorés habituellement les serviteurs de Dieu qui ont été formellement béatifiés (can. 2135).

* *

Pour bien comprendre la portée de la procédure extraordinaire et les limites historiques dans lesquelles elle a pu être appliquée, il est indispensable de rappeler le can. 2125, § 1 :

Pour les serviteurs de Dieu qui, par tolérance, sont devenus l'objet d'un culte *après le pontificat d'Alexandre III* et *avant le temps fixé par la Constitution d'Urbain VIII* (5 juillet 1634), on peut demander l'approbation positive du pontife romain.

Ce texte nous fournit des dates précieuses pour le cas présent. Des saints dont le culte est *antérieur* au pontificat d'Alexandre III (1159-1181), notre canon ne parle pas.

Le premier culte rendu aux saints dans l'Eglise fut celui des martyrs, culte spontané de la part des fidèles, mais qui devait, pour être légitime.

être approuvé par l'évêque, le métropolitain ou le primat. Ce culte était tout d'abord localisé dans l'Eglise où le martyr avait confessé sa foi. Peu à peu les Eglises se firent des emprunts. Les saints les plus célèbres furent fêtés ailleurs que dans leur patrie ; quelques-uns, comme S. Xyste, S. Laurent, S. Cyprien parvinrent ainsi à une vénération quasi universelle. Des martyrs, le culte s'étendit bientôt à ceux qui s'étaient illustrés par des vertus éminentes. Citons : en Orient, dès la fin du IVe siècle, S. Nicolas et, peu après, les solitaires : S. Paul, S. Antoine, S. Hilarion ; puis S. Athanase, S. Ephrem ; en Occident S. Martin. Ici encore, en principe, les évêques et le pape s'efforcèrent d'éclairer la piété des fidèles et de n'autoriser le culte qu'en faveur de serviteurs de Dieu dont la sainteté pouvait être authentiquement affirmée. Si le culte demeurait confiné dans les limites d'un diocèse ou d'une région, on peut l'assimiler à une béatification ; il ne s'élevait à la dignité de canonisation que lorsque, passant de diocèse à diocèse, il finissait par s'étendre à l'Eglise entière avec l'assentiment exprès du souverain pontife.

Mais la notoriété d'un personnage, les services rendus par lui à l'Eglise, pouvaient lui concilier les hommages des fidèles nonobstant l'existence de certains défauts sur lesquels la procédure actuelle concernant l'héroïcité des vertus passerait difficilement. Le cas de S. Jérôme est classique. S'il en est ainsi de certains confesseurs non martyrs, il est vraisemblable que certains martyrs des premiers siècles, honorés aujourd'hui dans l'Eglise universelle, ont surtout à leur actif leur martyre : S. Hippolyte de Rome, S. Lucien d'Antioche... Que dirons-nous des premiers papes dont la vie nous est inconnue ou peu connue !

S. Lin. : « On ne sait absolument rien sur l'épiscopat de Lin. Fut-il martyr ? ni Irénée, ni Eusèbe ne le disent, et il est vraisemblable que la première édition du *Liber Pontificalis* ne le disait pas davantage... » (E. Amann, *D.T.C.*, IX, 772).

S. Clément : « Ce qu'il y a de sûr, c'est que Clément fut évêque de Rome... Quoi qu'il faille penser du silence des anciens auteurs, S. Irénée, Eusèbe, S. Jérôme, il était indéniable que la tradition du martyre de S. Clément était établie à Rome dès la fin du IVe siècle. et que Clément n'a pas subi à Rome le martyre » (P. Godet, *id.*, III, p. 49-50).

Toutefois, convient-il d'ajouter, la lettre authentique de S. Clément à l'Eglise de Corinthe est un témoignage de la doctrine élevée qui inspire son auteur.

S. Clet ou Anaclet : « On ne sait à peu près rien ni du nombre des années de ce pontificat, ni des actes qui l'ont rempli » (H. Hemmer, *id.*, I, 1142).

S. Evariste : « On ne sait rien de lui » (A. Clerval, V, 1640).

S. Alexandre : « Pas de renseignements contemporains. Un seul du IIe siècle, celui d'Irénée... désigne Alexandre comme le successeur d'Evariste. Le *Liber Pontificalis*, plus explicite, le dit romain de la région de *Caput Tauri* et martyr enseveli à la *Via Nomentana*. (G. Bareille, *id.*, I, 709).

S. Sixte Ier : « Sur son activité nous ne savons rien... Le *Liber Pontificalis* donne Xyste comme martyr ; mais il est bien remarquable qu'Irénée dressant la liste des papes n'attribue la qualité de martyr qu'au pape Télesphore... La présence de ce pape au canon de la messe n'est pas une preuve qu'il ait été considéré de bonne heure comme martyr. » (E. Amann, *id.*, XIV, 2195).

S. Télesphore : « Dans la liste dressée par Irénée, il figure comme le septième évêque de Rome, après Xyste et avant Hygin. Irénée ajouta à son nom cette brève mention : il rendit témoignage, lui aussi, glorieusement (il fut martyrisé)... De son pontificat, nous ne savons rien » (E. Amann, *id.*, XV, 82).

S. Hygin : « Ce pape appartient encore à l'époque très obscure de l'histoire de la papauté... Les renseignements sur le pontificat d'Hygin sont encore plus aléatoires que les données chronologiques... Rien de tout cela (fausses décrétales à lui attribuées) ne peut nous renseigner sur l'activité du pape Hygin... Il n'est pas certain que ce pape ait été martyr. » (E. Amann, *id.*, VII, 357).

Les exemples qu'on vient de citer suffisent à montrer que la connaissance des vertus héroïques pratiquées par les martyrs ne fut pas requise pour placer ces papes sur les autels. Il s'agit pour eux, de canonisations, non formelles, mais qu'on pourrait déjà appeler équipollentes, ratifiant un culte immémorial, ayant reçu l'approbation des souverains pontifes.

* *

Il est temps d'aborder maintenant la période allant d'Alexandre III à la Constitution d'Urbain VIII. Certains abus se glissaient dans les canonisations particulières : aussi dès la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, Urbain II, Calixte II et Eugène III déclarèrent que l'examen des vertus et des miracles de ceux qui paraissaient dignes d'être inscrits au catalogue des saints, devait se faire, pour plus de sûreté, dans les conciles et surtout les conciles généraux. Les évêques continuaient néanmoins à prononcer, de leur autorité personnelle des canonisations. Alexandre III, en 1170, déclara péremptoirement que la canonisation même particulière, c'est-à-dire la simple béatification, était réservée au souverain pontife. Cette décrétale d'Alexandre eut pour résultat d'empêcher beaucoup d'évêques d'user de leur ancien privilège ; mais elle ne fut pas comprise par tous dans un sens absolument rigoureux et, pour couper court aux abus, il fallut en arriver aux rigoureux décrets d'Urbain VIII, promulgués en 1625 et confirmés par la Bulle *Cœlestis Hierusalem* (5 juillet 1634) pour enlever les derniers doutes possibles. Désormais le pouvoir de canoniser et de béatifier est tellement réservé au Souverain Pontife qu'il n'appartient, en aucune façon, ni aux évêques, ni aux synodes provinciaux, ni au Sacré Collège, ni au concile général *sede vacante*.

Cet exposé permet de mieux comprendre la portée du can. 2125, § 1. Ce canon vise expressément les serviteurs de Dieu dont le culte aurait été toléré au cours de cette période (1159-1634). C'est à eux que s'applique, dans le sens strict que leur a donné la législation actuelle, les expressions de béatification ou canonisation équipollente. Plus exactement, si l'on s'en tient à la terminologie du Code, il n'est question que de béatification équipollente (voir ci-dessus can. 2134, 2135). La procédure de cette béatification est indiquée aux can. 2126-2134. La canonisation d'un serviteur de Dieu ainsi béatifié devrait être poursuivie d'après la procédure prévue au Code. Peu de martyrs ont été « canonisés » de cette façon. Nommons cependant saint

Wenceslas, duc de Bohême, dont l'office étendu à l'Eglise *ad libitum* par Clément X (26 juillet 1670, ne fut imposé *de præcepto* qu'en 1729 par Benoît XIII. Le cas des enfants mis à mort en haine de la foi illustrera mieux le problème posé par notre consultant et la solution qu'on doit y apporter : leur canonisation n'a jamais été formelle, mais simplement équipollente. La raison qu'en donne Benoît XIV montrera au consultant quel bien fondé on peut reconnaître à sa position :

L'Eglise, dit ce pape, procède aux béatifications et aux canonisations formelles, non seulement pour que les chrétiens connaissent leurs protecteurs dans le ciel, mais aussi pour qu'ils trouvent en eux des modèles à imiter. Or cette seconde condition ne se réalise pas dans les enfants qui, en mourant pour Jésus-Christ, ne font aucun acte de volonté délibérée ; ils n'ont même pas la possibilité de renier la foi, ne possédant pas encore l'usage de la raison. Le baptême du sang qu'ils reçoivent ne leur ouvre pas moins les porte de la bienheureuse éternité, comme l'ouvre aux enfants de leur âge le sacrement de baptême. De plus, ces innocentes victimes prennent rang parmi les martyrs, mais cependant elles ne jouiront pas dans le ciel de l'auréole spéciale réservée à ceux qui ont confessé la foi dans les tourments (*De serv. Dei...*, III, c. XVI, n. 6).

Dans son article du *D.T.C.*, T. Ortolan rappelle le martyre de S. Simon, crucifié à l'âge de deux ans et demi par les juifs, dont le nom fut inscrit au martyrologe par Grégoire XIII en 1584, et l'office, quelques années plus tard (1588), concédé par Sixte V au diocèse de Trente. Simple béatification équipollente. D'autres enfants martyrs, le bienh. André, également crucifié par les juifs près d'Innsbruck ; S. Jeannet, égorgé par les juifs à Cologne, jouissent d'un privilège analogue. Plus intéressant pour notre sujet est le cas de S. Quiric (Cyr), trois ans, martyrisé à Tarse, en Cilicie avec sa mère sainte Julitte ; son nom est inscrit au martyrologe romain. Pour justifier le caractère héroïque de son martyre, certains affirment que Dieu lui aurait accordé surnaturellement l'usage de la raison. Même remarque pour un jeune Cyrille, martyr à sept ans à Césarée en Cappadoce. Mais, encore une fois, l'usage de la raison et l'héroïcité du martyre ne sont pas indispensable pour que ces enfants puissent jouir d'un culte équivalent à la canonisation : il s'agit pour eux, d'une canonisation, non pas formelle, mais simplement équipollente. D'ailleurs le cas typique des saints Innocents, pour lesquels la canonisation formelle ne saurait être invoquée, tout en étant un cas d'espèce particulière, justifie amplement la distinction canonique sur laquelle repose toute notre réponse : martyre, dont l'héroïcité doit être affirmée dans le jugement d'une canonisation formelle, et simple martyre, dont l'attestation suffit pour une canonisation équipollente. Qu'on veuille bien relire la disjonction introduite dans le texte du can. 2134 : l'héroïcité des vertus OU le martyre.

Il est enfin bien évident qu'après 1634, il ne peut plus être question que de canonisation formelle. En conséquence, aucun martyre, postérieur à cette époque, ne saurait être accueilli en vue d'une canonisation, sans que son héroïcité soit établie conformément aux can. 2102 et suivants.

A. MICHEL.

LES DEMONS SORTENT-ILS DE L'ENFER ?

Q. — De l'Amérique du Sud, un abonné pose la question suivante : *Comment les démons peuvent-ils sortir de l'enfer pour venir tourmenter les hommes ?* — L'Evangile ne rapporte-t-il pas la triple tentation de Jésus-Christ ? La possession de Marie de Magdala ? les démons chassés à Gérasa dans le corps des pourceaux ? — Le saint curé d'Ars n'a-t-il pas été victime de l'obsession du diable ? Sortis de l'enfer, comment peuvent-ils encore être soumis aux tourments de l'enfer ?

R. — I. On ne saurait nier la possibilité et le fait d'interventions diaboliques dans la vie des hommes. Les témoignages de l'Evangile, rapportés par notre correspondant, en font foi. Que ces interventions soient conformes aux possibilités naturelles des anges déchus, la psychologie des esprits purs l'admet volontiers ; néanmoins il faut affirmer que l'ange — bienheureux ou déchu — ne peut user de sa puissance à notre égard que selon l'ordre providentiel ou la permission de Dieu. Cette permission ne porte pas seulement sur le fait de l'intervention des démons, mais encore sur leur manière d'intervenir dans le gouvernement divin du monde. C'est dans les cas d'obsession et surtout de possession qu'est requise une permission de Dieu,

soit en vue de manifester sa gloire (en contraignant le démon à confesser, par exemple, la divinité du Christ, cf. Luc, IV, 41), soit pour la punition du péché, soit pour la correction du pécheur, soit pour notre instruction. Mais pour laquelle de ces causes précisément Dieu laisse faire le démon, c'est ce qui échappe à la sagacité humaine : les jugements de Dieu sont cachés. Ce qui est certain, c'est qu'ils ne sont pas injustes (S. Bonaventure, *In II Sent.*, d. 8, part. 2, q. 1, art. unique).

II. — Ne faut-il pas aux démons sortir de l'enfer pour exercer leur influence sur les habitants de cette terre ? — Ici revient un problème sur lequel nous avons déjà maintes fois insisté. Quelle localisation peut-on assigner à de purs esprits, comme les anges et les démons ? L'enfer, certes, n'est pas un « lieu », sorte de prison, semblables aux lieux terrestres dans lesquels on peut enfermer des malfaiteurs. Reconnaissons toutefois que ce fut là la conception des théologiens du Moyen Age, conception dont on retrouve encore aujourd'hui quelques échos chez tel ou tel auteur. Mais, comme nous l'écrivions en 1932,

les localisations de l'au-delà ne sauraient être conçues par nous d'une façon *univoque* aux localisations de cette vie. La localisation, en cette vie, suppose des êtres corporels ; les uns sont contenus dans les autres par la juxtaposition de leurs superficies respectives. Les limites superficielles du contenant forment ainsi le lieu du contenu... Supprimez les corps, plus de lieu possible, au sens philosophique du mot ; bien plus, concevez un corps sans contenant, ce corps tout matériel qu'il soit, n'aurait plus, à proprement parler, de localisation.

Pour arriver à nous faire un concept univoque de la localisation des habitants du monde de l'au-delà, il faudrait donc deux choses : 1° que ces habitants fussent non seulement esprits, mais corps ; 2° que leur localisation fût nécessairement faite dans les limites du monde créé. Quant au premier point, à part Notre-Seigneur et la Sainte Vierge, les habitants du monde de l'au-delà sont de purs esprits et, jusqu'à la résur-

rection générale, des âmes séparées de leurs corps, donc assimilées aux esprits purs. Quant au second point, personne n'admettra que le monde matériel créé soit infini ; donc, on peut concevoir, en dehors des limites de ce monde matériel créé, l'existence d'un corps humain, fût-ce le corps du Sauveur ou de sa Mère, échappant totalement aux lois connues de la localisation. Donc, l'univocité du concept de la localisation doit être exclue de notre théologie de la vie future. (*Ami*, 1932, p. 554).

III. — Les détails du récit de l'expulsion des démons du corps des possédés de Gérasa ne doivent pas faire obstacle à l'explication psychologique de la localisation des esprits. Aux exégètes il appartient de rappeler les règles d'interprétation qui s'imposent en l'occurrence. Que ces démons aient préféré le corps des pourceaux au « retour à l'abîme » est d'une importance minime ; car on peut expliquer la présence des démons en enfer par une simple *détermination d'ordre intellectuel*. En vertu d'une disposition divine, — qui n'est autre que l'espèce infuse, principe de la connaissance angélique dans l'ordre naturel, — l'esprit serait déterminé à ne connaître en particulier que les choses du milieu que lui assigne la justice divine ou les événements qui s'y passent. Cette connaissance peut-elle admettre des intermittences ? Expliquerait-on par là les préférences des démons de Gérasa ? Peu importe. Ce qui est vrai c'est que le démon, quel que soit le lieu ou l'objet terrestre sur lequel il exerce sa malfaisance, ne quitte pas « son » enfer. Une détermination d'ordre purement intellectuel ne saurait être, pour l'ange déchu, un obstacle à l'exercice de sa volonté sur la terre, en quelque endroit que ce soit. Substance spirituelle, l'ange est supérieur au temps et à l'espace. L'action « à distance » n'existe pas pour lui ; il agit et c'est tout. S'il en est ainsi, qu'importe l'objet atteint par le pouvoir angélique et qu'importe sa situation locale en ce monde ! Quel que soit l'objet ou le lieu sur lequel l'ange déchu applique sa puissance d'action, l'enfer reste toujours la condition même de son existence, et le châtiment divin s'attache à lui sans qu'il puisse s'en dégager.

IV. — L'explication thomiste des peines essentielles de l'enfer peut nous en convaincre.

a) *Peine du dam*, d'abord. — Prenons-en l'exposé dans notre volume, *Les mystères de l'Au-delà*, p. 63 :

...Les esprits séparés, se connaissant et s'aimant eux-mêmes d'une connaissance et d'un amour spontanés et toujours actuels, connaissent et aiment Dieu d'une manière également toujours actuelle. Et, connaissant ainsi Dieu comme le Bien suprême, ils l'aiment plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. Mais cet élan spontané et conforme à la nature demeure un acte *indélibéré* de la volonté. La volonté des esprits purs et des âmes séparées se porte ainsi vers Dieu, Souverain Bien, parce que la connaissance intuitive que ces esprits ont d'eux-mêmes et de leurs aspirations les fixe dans l'amour naturel de Dieu, connu comme leur souverain Bien. Elle se porte vers ce Bien déterminé, par une nécessité psychologique, tout comme, sur la terre, nous ne pouvons rien vouloir et désirer que sous l'aspect du bien en général, raison de tout désir et de tout vouloir. Pour tout dire d'un mot, aimer d'abord Dieu, auteur et source de tout bien, devient la raison première et nécessaire de tout autre amour dans l'Au-delà. Or cet amour naturel et nécessaire subsiste chez les damnés : il subsiste comme un acte spontané de leur nature spirituelle; il est la raison toujours actuelle de leur activité psychologique, quant au vouloir et au désir. De là résulte dans l'esprit réprouvé comme un double mouvement contradictoire : d'une part, cet esprit est irrésistiblement porté par toutes ses tendances naturelles vers la béatitude et, sous cet aspect, il aime Dieu plus que lui-même d'un amour indélibéré ; d'autre part, son obstination libre et volontaire dans le mal choisi comme fin dernière, l'oblige à se détourner de ce Dieu qui est l'unique source de béatitude et qui seul pourrait satisfaire son désir intense de bonheur. N'oublions pas, en effet, que l'esprit pur, l'âme séparée se connaissent directement eux-mêmes par une intuition parfaite. Se connaissant d'une manière parfaite et immédiate, ils saisissent d'un seul coup leurs besoins, leurs aspirations, leur destinée, l'objet vrai de leur béatitude et aussi les obstacles insurmontables qu'ils apportent eux-mêmes à l'assouvissement de leur désir de bonheur et à l'obtention de la vraie félicité.

Tout cela est connu et senti d'une manière aussi intime que l'âme est intime à elle-même, puisque c'est par sa propre essence que l'âme séparée se connaît. Ainsi donc, par le fait de la peine du dam, une contradiction substantielle, un déchirement intime et touchant à leur vitalité essentielle s'établit chez les réprouvés ; ils tendent vers Dieu et ils s'éloignent de lui ; ils désirent Dieu et ils le repoussent. C'est le déchirement le plus atroce qu'on puisse imaginer, puisque l'esprit s'y oppose à lui-même dans l'acte qui ferait son bonheur. Déchirement de l'âme, dont le supplice de l'écartèlement pour le corps donne une lointaine et très faible image.

Dans la peine du dam, selon l'analyse qu'on vient d'en faire, tout se passe à l'intérieur même de l'esprit réprouvé. La « localisation » de cet esprit est totalement indépendante de cette souffrance.

b) Il en est de même de la *peine du sens*. — Qu'on n'objecte pas que le démon ne saurait « transporter » avec lui le feu de l'enfer. Nous ignorons la nature de ce feu ; nous savons simplement que c'est une réalité qui, à titre d'instrument de la justice divine, atteint le réprouvé partout où l'on peut l'imaginer. Cet instrument de la justice divine

agit par la vertu même de Dieu et exerce son action sur l'esprit de la même manière que les sacrements produisent leur effet dans l'âme en la sanctifiant. Il faut en conclure qu'il doit avoir une action pour ainsi dire naturelle sur l'esprit du réprouvé... Mais une substance corporelle ne peut agir sur un esprit, ni lui nuire en quoi que ce soit, ni même l'appesantir, si cet esprit ne lui est pas uni en quelque manière. Or l'esprit peut être uni au corps de deux façons : d'abord comme la forme l'est à la matière pour ne faire qu'un avec elle, et c'est ainsi que l'âme est unie au corps, mais cette union ne saurait être celle du feu et de l'esprit réprouvé ; — ensuite, comme le moteur l'est au mobile, par l'application de sa puissance en un tel lieu, à tel corps et non ailleurs. Mais s'il est naturellement possible au corps de *recevoir* ainsi l'application d'une puissance spirituelle, il ne peut naturellement *retenir* cette puissance, toujours libre de se retirer et de se porter ailleurs ou même de ne se porter nulle part. Il faut donc qu'en plus

de sa vertu propre qui est de recevoir l'application des esprits réprouvés, le feu infernal reçoive, à titre d'instrument de la vengeance divine, la vertu de *retenir*, de *renfermer* en lui l'esprit, de l'y *maintenir appliqué* et, pour ainsi dire, de l'enchaîner à une barrière infranchissable. Dès lors, le feu deviendra réellement afflictif pour l'esprit ; il lui rend impossible le libre exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où il veut et comme il veut.

Cette explication ne supprime pas la peine située dans l'ordre de la connaissance, telle que l'a exposée Duns Scot [1] ; elle est plus complète et donne la raison psychologique de la souffrance des damnés par la théorie de l'enchaînement physique — *alligatio* — des esprits par le feu. Qu'on le remarque bien : il ne s'agit pas ici seulement d'un enchaînement dans un « lieu », enchaînement admis par tous les théologiens ; la doctrine thomiste va plus loin : il s'agit d'un enchaînement qui saisit les facultés des damnés par quelque chose d'intrinsèque et qui arrête, dans leur principe même, les opérations. Feu mystérieux que ce feu réel de l'enfer, qui enveloppe ainsi, pénètre et retient soumises à son action irritante les puissances spirituelles elles-mêmes ! C'est bien autre chose que l'incarcération, qui n'atteint le prisonnier que par l'extérieur : ce sont les puissances, c'est l'être même du réprouvé que le feu atteint dans leur vitalité. Ainsi, même « en dehors de l'enfer », les démons portent avec eux la peine du feu et souffrent tout aussi réellement que s'ils étaient encore « au fond des enfers » ! (*Les mystères de l'Au-delà*, p. 71-72).

Nous avons estimé rendre service à notre confrère américain en lui soumettant ces deux citations qui, représentant la plus récente expression de notre pensée personnelle, paraissent suffisantes pour éclairer sa position hésitante : à la fois maintenir une certaine localisation des démons dans l'enfer, tout en montrant que l'enfer existe totalement dans l'esprit réprouvé, même s'il agit par une permission divine, « en dehors » de l'enfer. Mais, de toute évidence, nos explications ne sont que des explications, puisées, certes, dans l'étude de S. Thomas; elles reflètent un sentiment admis en théologie, mais non une doctrine officielle de l'Eglise. Ce qui est certain, c'est que les démons souffrent et souffriront, sans allègement dans leur souffrance, éternellement.

A. MICHEL.

Note. — Cette réponse apportera également satisfaction à un autre abonné, qui nous interroge sur la psychologie des damnés et la raison même de leur obstination.

[1] Pour Duns Scot, Dieu lui-même, par une intervention surnaturelle, immobiliserait les damnés dans la considération crucifiante du feu.

L'ONCTION DES MALADES
Du moment le plus opportun de la conférer au point de vue de l'efficacité sacramentelle

Q. — Dans une réunion de doyenné, il a été question des *effets du sacrement d'Extrême-Onction*. L'opinion commune admet que ce sacrement remet les péchés mortels qui subsistent et dont le malade n'aurait pu recevoir l'absolution, si du moins il a l'attrition. L'effet premier est, évidemment, une grâce fortifiant l'âme lorsqu'existe le danger de mort, « *qua gratia sanatur mens et, in quantum expedit, etiam corpus* » (Florentinum). Il en résulte qu'on devrait conférer ce sacrement au malade, le plus tôt possible, même si on prévoit une longue maladie.

Mais si le malade, après avoir reçu l'Onction, vient à commettre une autre faute mortelle et meurt, sans confession, mais avec cette contrition imparfaite ! Peut-on admettre que ce péché a été remis en vertu de la grâce du sacrement, qui agit pendant tout le temps de la maladie ? Ou bien faut-il retarder au maximum le moment de conférer le sacrement ?

R. — La solution recherchée dépend, comme l'a très bien vu notre correspondant, des positions prises quant à l'effet du sacrement et à son but. Nous sommes ici à l'une des pages les plus complexes d'une étude dont tous les chapitres soulèvent quelque problème. L'histoire de l'onction des malades nous montre, d'une part, une *liturgie* qui demeure imperturbablement fidèle dans son ensemble à la ligne primitive malgré tous les à-coups reçus au cours des siècles, — mais aussi, d'autre part, un *usage* du sacrement largement influencé par des conditions qui ne lui sont pourtant ni essentielles ni homogènes, — enfin une *pensée théologique* dont l'élaboration commandée par cet usage et réagissant à son tour sur lui, est œuvre de pure logique. Et l'on obtient, au terme, à peu près ceci : une liturgie qui reste orientée vers la guérison du malade ; un usage qui retarde à l'extrême l'administration du sacrement ; une systématique qui conçoit le rite comme une ultime préparation à la mort (*ultimum remedium, immediate disponens ad gloriam*) [1] dans une ligne pénitentielle sinon proprement consécratoire.

Naturellement la pensée théologique tire en bonne logique les conséquences de cette conception de l'onction sacramentelle : pour l'administrer, le plus tard sera le mieux. « Si gravement que le malade soit atteint, on ne lui donne ce sacrement que si l'on prévoit sa mort ou s'il est à l'article de la mort. Et si l'on était certain que le malade se rétablisse, on ne devrait pas lui donner ce sacrement ». Ainsi parle saint Bonaventure [2]... Duns Scot va plus loin encore : Puisqu'il s'agit d'une ultime purification de l'âme avant de paraître devant Dieu, il est indiqué d'attendre la dernière minute, alors que le mourant déjà privé de ses sens ne peut plus pécher, pour lui donner l'onction [3].

On comprend très bien de telles conclusions ; tout dépend du point de départ. Il n'en est que plus remarquable de voir le concile de Trente définir une doctrine du sacrement des malades très pondérée, où tous les éléments traditionnels gardent leur place, loin de tous les excès. L'effet du sacrement est bien, le cas échéant, le pardon des péchés et la guérison du corps, mais essentiellement et d'abord il est un réconfort spirituel répondant à l'état de maladie en tant que tel, avec toutes les virtualités et éventualités de celle-ci. Le concile parle en effet de

« la grâce du Saint-Esprit dont l'onction (...) soulage et rassure l'âme du malade, excitant en lui une grande confiance en la miséricorde de Dieu ; soutenu par elle,

[1] S. Thomas, *Suppl.*, q. 32, a. 2 ; cf. q. 29, a. 1, ad 2.
[2] *In IV Sent.* dist. 23, art. 1, q. 1, ad 3.
[3] Cité dans *Catholicisme*, IV, 999.

il supporte plus facilement les épreuves et les souffrances de la maladie et il résiste plus aisément aux tentations du démon qui profite de cette extrémité pour l'assiéger » (Sess. XIV, ch. 2, Denz.-Bann., n. 909).

Les conséquences de cette doctrine sont de poids. Si l'onction des malades a pour effet de faire pièce aux difficultés qui naissent de la maladie pour l'âme, il n'y a pas lieu d'attendre, pour l'accorder au malade, autre chose que cet état de maladie. Le malade a besoin, dès que les conditions sont réalisées pour la validité, de la grâce qui lui est adaptée pour réagir contre le mal avec lequel il est aux prises.

Et parce que la guérison est un effet normal de l'onction des malades (encore que conditionnel), il faut administrer ce sacrement avec l'intention de guérir celui qui le reçoit, comme un remède qu'on applique non comme un miracle qu'on implore, et par conséquent suffisamment tôt pour qu'il n'y ait pas présomption à le faire.

C'est ici qu'intervient l'objection : donner si tôt l'onction des malades, n'est-ce pas risquer de voir le malade pécher encore après sa réception ? Qu'adviendra-t-il si, une fois l'extrême-onction reçue, il commet à nouveau un péché mortel et qu'il meure — admettons avec l'attrition — mais sans avoir pu recevoir une dernière absolution ?

Le poids de l'objection vient, on le comprend, de ce que le sacrement de l'onction n'est pas réitérable (ce qui est vrai) au cours d'une même maladie. Pourtant, disons de suite qu'elle ne peut l'emporter sur les raisons qui militent en faveur d'une administration sans retard de l'onction des malades et qui touchent, elles, à l'essentiel comme nous venons de le voir ci-dessus.

Ne conviendrait-il pas, d'ailleurs, de faire remarquer que l'objection part d'un présupposé ruineux? Il n'est pas admissible que la crainte du péché à venir fasse obstacle à la réception des sacrements quels qu'ils soient (car l'objection vaut pour tous, du premier au dernier) [4], alors qu'ils ont précisément pour but d'être non seulement un *remède* mais une *garantie* contre le péché. Et particulièrement de l'extrême-onction il fut dit au concile de Trente (Denz.-Bann., n° 907, 909) qu'elle avait été instituée pour rendre plus facile et plus assurée la résistance du chrétien aux tentations du démon à une heure où, justement, les assauts de l'un se font plus instants et les forces morales de l'autre plus fragiles. Au lieu, donc, de remettre à plus tard l'onction *de peur que* des péchés ne retrouvent place ensuite dans l'âme, on la conférera sans attendre, *afin que* les péchés aient dorénavant moins de possibilité de s'y réintroduire. Comme on le voit. l'optique est tout autre, — et c'est la vraie en théologie sacramentaire.

Repoussons donc l'objection sous la forme qui lui est donnée, et refusons l'alternative, puisque nous avons nié le *suppositum*. Ce qu'il faut affirmer, c'est que l'onction préservera le malade, par la vertu de la grâce sacramentelle qui en découle, du péché qui le menace, en le fortifiant contre lui.

Est-ce à dire que le malade, le mourant, sont par là confirmés en grâce ? Nullement, certes ! Et nous pouvons envisager le cas possible de celui qui, après avoir reçu la sainte onction, pécherait mortellement.

Le cas est possible, disons-nous. Nous ne devons pas oublier les conseils pastoraux donnés par le rituel. La liturgie de l'onction baigne dans tout un contexte : la visite des malades et la sollicitude de l'Eglise à leur égard ; puis, quand la mort est imminente, la recommandation de l'âme. Qu'on relise les instructions et les rubriques qui accompagnent les rites eux-mêmes et l'on se rendra compte à quel point l'Eglise, par sa prière et sa charité, donc *ex opere operantis*, s'efforce de défendre ses fidèles contre le démon, dans le prolongement de l'*opus operatum* sacramentel [5]. Cette sollicitude de l'Eglise envers les malades n'est pas à minimiser et constitue l'une des tâches pastorales les plus importantes pour nous. Ce n'est pas sans raison : les malades demandent à être aidés et soutenus dans leur épreuve, pour rester fidèles jusqu'au bout ; c'est donc que le danger demeure.

Supposons par conséquent, bien qu'avec répugnance, un malade administré qui commettrait ensuite une faute mortelle. Il n'en sera purifié que par l'absolution sacramentelle, — ou par la contrition parfaite jointe au désir de celle-ci — ou (*per accidens* et *positis ponendis*) par la réception de l'eucharistie accompagnée de l'attrition. Mais ce ne sera pas par la seule attrition et, d'autre part, il ne peut être question que ce soit « par la vertu de la grâce sacramentelle de l'onction », même s'il y a attrition préalable, puisque son péché a fait perdre au malade toute grâce, celle-ci comme les autres.

L'hypothèse avancée par notre correspondant n'est donc pas tenable [6]. Est-ce à dire que le cas est insoluble et qu'il faille verser dans le pessimisme au sujet de notre mourant ? Nous ne le pensons pas, parce que Dieu aime les hommes et qu'il ne veut pas la mort du pécheur. Une dernière grâce peut faire que le moribond *ex attrito fiat contritus* et, dans le secret de la mort, qui peut affirmer qu'il n'en est pas ainsi ? Il y a, d'autre part, dans l'âme de cet homme des caractères sacramentels (baptême, confirmation) et cette « dévotion intérieure » par quoi saint Thomas (*Suppl.*, q. 30, art. 3, ad 3) définit la *res et sacramentum* de l'extrême-onction : ils sont comme des appels de grâce sanctifiante. Ne peut-on pas admettre

[4] L'objection est très vieille. C'est celle qui faisait reculer le baptême à l'âge mûr, une fois passées les « folies de jeunesse », (voyez Tertullien), celle qui voulait une mise à l'épreuve concluante avant une absolution et une communion (voyez la tendance rigoriste plus ou moins apparentée au jansénisme), celle que prônaient certains théologiens scolastiques au sujet du sacrement des malades du fait qu'ils en faisaient le sacrement des mourants.

[5] Il faut à tout prix éliminer une conception de l'*opus operatum* qui couperait le sacrement de tout son milieu vivant comme de toute efficacité *ex opere operantis* : notre prière et notre valeur personnelle. On peut se reporter sur ce point à un article récent de l'*Ami* (ci-dessus, p. 308) consacré au ministre des sacrements.

[6] Bien plutôt, le malade retrouvera la grâce de l'onction, qu'il avait perdue, lorsqu'il aura récupéré son état de grâce et il n'aura pas à recevoir de nouveau le sacrement, par le fait de la *res et sacramentum* qui, sans être un caractère, possède une certaine stabilité en conformité avec la nature de la *medicina Ecclesiæ*.

qu'ils ouvrent la porte à une contrition adéquate à la justification requise, à partir de l'attrition existante ?

Voilà, en tout cas, une question qui n'avait jamais été posée, que nous sachions. Nous remercions notre correspondant de l'avoir « inventée » et nous espérons y avoir répondu pour l'essentiel. Si des points d'interrogation subsistent, ils ne prévalent pas sur les certitudes fondamentales que nous avons établies et qui dictent notre comportement pastoral [7].

J.-C. Didier.

[7] Nous renvoyons aux lignes écrites ici-même *à propos du sacrement des malades*, p. 362-364.

LITURGIE

CHANT ET COMMUNION

Q. — Quel psaume peut-on chanter lors de la distribution de la communion aux fidèles ?

R. — La réponse se trouve au n° 27 c de l'Instruction « *De Musica Sacra* » (*Ami*, 1958, p. 636) :

1° « Si cette antienne est tirée d'un psaume, il est permis de chanter les autres versets de ce psaume ; dans ce cas, après chaque verset ou tous les deux versets, on peut répéter l'antienne, et, la communion terminée, le psaume se conclut par le *Gloria Patri*, et on répète l'antienne. »

On notera que le chant de l'antienne n'est obligatoire que avant et après le psaume, exactement comme pour la psalmodie des vêpres ; la répétition après chaque verset ou tous les deux versets est facultative.

2° « Si l'antienne n'est pas tirée d'un psaume, on peut choisir un psaume adapté à la solennité et à ce moment de la messe. »

Pour faciliter ce choix, les éditions Desclée préparent un livre du chantre, « *Versus psalmorum et canticorum* », où l'on trouvera intégralement notés les psaumes d'Introït et de Communion. L'ouvrage est en cours d'impression. Dans tous les cas où l'antienne de communion n'est pas extraite d'un psaume, on a choisi soit le psaume d'Introït, soit un psaume particulièrement adapté à la fête.

3° Il reste loisible au chantre de prendre le psaume dont est tiré l'Offertoire s'il le préfère. Il existe également des psaumes « eucharistiques » qui peuvent servir en toutes circonstances. Le plus traditionnel est le Ps. *33* : « *Benedicam Dominum in omni tempore :* on le trouve affecté à cet usage dans les *Constitutions Apostoliques*, compilation réalisée en Orient vers 380 (viii, 13, 16). De même dans les *Catéchèses mystagogiques* dites de saint Cyrille (v, 20), S. Augustin (vg. *Sermon* 225, c) etc... On recommande beaucoup aujourd'hui le Ps. 22, *Dominus regit me* à cause du « *Parasti in conspectu meo mensam* ».

Dom G. Oury.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. Dom Eugène VANDEUR. — **Marie, son intercession à la sainte Messe.** — 134 p. (12 × 18,5), 4,50 NF. — Editions Maredsous, 1960.

2-3. E. NEUBERT, marianiste. — **Marie et la vie religieuse.** — 224 p. (10,5 × 15), 5,40 NF. Paris, Alsatia, 1960. — **Marie et l'éducateur chrétien.** — 214 p. (14 × 19), 7,80 NF. Mulhouse, Edit. Salvator, 1960.

4. P. Guglielmo dei AGRESTI, O. P. — **La Madonna e l'Ordine Dominicano.** — 187 p. (13×18,5). — Roma, « Presbyterium », 1960.

1. — Très frappé par la justesse et la profondeur des ouvrages consacrés par M. Laurentin à l'étude de Marie, Dom V. les a médités et en tire le présent volume, destiné à seconder ses frères en religion dans sa « Croisade Mariale par la Sainte Messe pour la paix ». Il groupe ses réflexions autour des mentions du nom de Marie à l'Ordinaire de la Messe (*Confiteor, Credo, Offertoire, Canon, prière après le Pater*) ; il y ajoute une élévation de l'âme au moment de l'*Introïbo* et une autre pour la sainte Communion. Plus encore que la réputation de l'auteur, la valeur du contenu de cet ouvrage est un gage de succès.

2. — Le P. Neubert a publié un grand nombre d'ouvrages pour propager le culte et l'amour envers Marie. Celui sur *Marie et la vie religieuse* est, comme ses aînés, basé sur l'expérience. Il semble aussi avoir servi pour des retraites données à des âmes religieuses ; en tout cas il serait un bon guide pour le Frère ou la Sœur qui auraient à faire une retraite isolée, surtout s'ils étaient en danger de glisser dans un certain groupe (que stigmatise si énergiquement dans la préface S. Exc. Mgr Dubois, archevêque de Besançon) et d'y rejoindre « ceux qui se réfugieraient dans l'amateurisme, que tenteraient (d'après certaines idées qui s'expriment) une pauvreté au rabais, une chasteté composant avec certains loisirs et certaines lectures, une obéissance tellement personnelle qu'elle n'est plus guère que nominale ».

L'ouvrage est divisé en 18 chapitres, assez courts pour servir chacun de lecture spirituelle quotidienne ; ils se groupent en cinq grandes divisions (non indiquées par l'auteur) : 1° Origine et nature de la vie religieuse (ch. 1-4) ; 2° Rôle de Marie dans la rencontre avec Jésus (ch. 5-6) ; 3° La grande loi du renoncement et les trois vœux (ch. 7-10) ; 4° L'amour de Jésus, de son Père et du Saint-Esprit (ch. 11-13) ; 5° L'amour du prochain sous ses diverses formes, et la rencontre éternelle de l'âme et de Jésus (ch. 14-18).

3. — Le P. Neubert a consacré la majeure partie de sa vie à la formation de la jeunesse. Dans ce volume, il fait part aux éducateurs de ses méditations sur l'exemple donné par Marie, éducatrice de Jésus et de ses autres enfants adoptifs, que nous sommes, ainsi que de sa longue expérience personnelle. Le plan est analogue à celui de l'ouvrage précédent. Les pages sur *l'union à Jésus* et l'analyse des *qualités* que doit avoir l'éducateur chrétien constituent la partie centrale et en assureront l'efficacité permanente (ch. 14-44), grâce à la lumière émanant du regard sur Marie partout présente dans cet ouvrage. Les vérités ainsi rappelées conviennent aussi aux éducatrices, spécialement religieuses, ainsi qu'aux maîtres et maîtresses des novices des Congrégations enseignantes, et à leurs aumôniers.

4. — Sous le nom *Presbyterium* paraissent à Rome (via Giustiniani, 15 ; abonnement, Italie, 1500 lire ,

Etranger, 2.500 lire). Tous les deux mois des Cahiers du Clergé, sous la direction du P. Piazzi, O.P. Chaque Cahier, (qui va jusqu'à 200 p.) ne traite que d'un seul sujet. Celui-ci est précieux par son caractère historique, car il n'avance rien sans référence exacte, par sa clarté d'exposition, par le charme des vieux récits aux traits naïfs. Ses 8 chapitres nous conduisent de S. Dominique à Savonarole, en passant par l'analyse des documents et des textes primitifs, pour exposer ensuite, avec beaucoup de détail, la mariologie de saint Albert le Grand, de S. Thomas d'Aquin, de Ste Catherine de Sienne, de Ste Catherine de Ricci, du B. Henri Suso et de Savonarole. C'est vraiment une œuvre de science, en même temps qu'un livre de lecture instructive et débordante de témoignages d'amour pour Marie. Il semble qu'un tel travail pourrait être continué depuis le XV^e siècle jusqu'à nos jours.

Sur saint Joseph. — Les *Cahiers de Joséphologie* (juillet-décembre 1959) publient la première partie d'un travail du R. P. MARGAWA, O.F.M., *La doctrine de Jean Gerson sur saint Joseph.*

Il n'existe pas encore d'étude complète sur ce sujet. Aussi l'A. a-t-il entrepris ce travail en vue de donner un exposé théologique d'ensemble sur S. Joseph d'après Gerson.

Trois chapitres se partagent la matière, à la suite d'une brève introduction concernant la vie de Gerson, ses œuvres et les sources de sa doctrine sur S. Joseph. Le premier traite du mariage de S. Joseph et de la sainte Vierge ; le second discute de la paternité de S. Joseph ; le troisième expose les privilèges qu'on pourrait attribuer au saint Patriarche, Epoux de la Mère de Dieu et appelé par l'Evangile père de Jésus à un titre spécial.

Sur un plan analogue, mais plus développé, le R. P. Edward DUNNE, O.P. commence une étude sur la *théologie de S. Albert-le-Grand sur S. Joseph* (*Albert the Great's theology of St. Joseph*). Après une brève introduction sur les ouvrages authentiques d'Albert où l'on peut recueillir les éléments de sa doctrine, l'A. étudie d'abord le mariage de S. Joseph et de la Vierge Marie ; qualités requises pour un vrai mariage, selon S. Albert ; mariage de Marie et de Joseph ; effets du mariage de Joseph ; grâces préparatoires à la mission de Joseph. Les fascicules suivants donneront sans doute de nouveaux chapitres de l'étude du P. Dunne.

Nous relevons aussi, dans ce même fascicule un chapitre de l'étude du R. P. CHARBONNEAU, *Saint Joseph et l'Union hypostatique :* sujet que l'A. traite avec une grande délicatesse et des précisions théologiques remarquables. Trois propositions sont au départ de ses raisonnements : Jésus est né de Marie, Jésus est né d'une mère vierge ; Marie est l'épouse de Joseph (dès avant l'incarnation). Conséquences de ces données : 1° Le mariage de Joseph et de Marie relie le Patriarche de Nazareth et la Vierge Mère *par une relation réelle prédicamentale et mutuelle*, qui les ordonne tous deux *immédiatement* à l'Enfant Dieu. — 2° La virginité de Joseph, parce que rendant possible la *parfaite* maternité messianique et divine de Marie, se termine par elle au Verbe Incarné qui, dans sa conception même, fut le fruit de leur mariage virginal.

Et voici le raisonnement final qui tend à démontrer que S. Joseph est ordonné, médiatement, à l'union hypostatique : « La virginité de Marie n'était possible, en fait, que par celle de Joseph, puisqu'il y avait entre eux mariage véritable. Or la maternité divine parfaite implique la virginité de Marie, puisque celle-ci entre dans le concept intégral de la maternité divine. Donc, la maternité divine parfaite n'était possible que par la virginité de Joseph ; or la maternité divine se termine à la génération de Jésus. Donc la virginité de Joseph, qui la rend possible, s'y termine aussi. Ce qui revient à dire, en somme, que la paternité de Joseph non en tant qu' « adoptive » (ce qui regarde la conservation du Verbe Incarné), mais en tant que « virginale » (ce qui regarde la conception du Verbe Incarné), relie le saint Patriarche à Jésus réellement et d'une manière unique. Comme conclusion générale de ce chapitre disons que S. Joseph présente une double ordination au Verbe Incarné, en ce qui regarde la conception même de celui-ci : 1° à titre d'époux véritable, il lui est ordonné comme Marie et directement; 2° à titre d'époux vierge, il participe à la maternité mariale (c'est là un aspect de sa paternité), et se trouve par conséquent, ici aussi, ordonné, quoique médiatement cette fois, au Verbe conçu en Marie. »

Nous avons fidèlement transcrit le raisonnement de l'A. Certains le trouveront peut-être excessif et dans ses prémisses, et dans sa conclusion : la virginité de Joseph n'a été qu'une *condition* de la virginité de Marie ; elle ne saurait donc avoir aucune raison de *cause* directe à l'égard du Verbe incarné. Il semble donc exagéré d'affirmer en S. Joseph une ordination, même simplement médiate, à la *conception même* du Christ. Cette restriction n'a rien de désobligeant à l'égard de celui pour qui l'enfant Jésus fut vraiment le bien de son mariage avec Marie : « L'enfant n'est pas appelé le bien du mariage seulement en tant que, par le mariage, il est mis au monde, mais encore en tant que le mariage est spécialement ordonné à sa naissance et à son éducation. Ainsi Jésus fut le fruit du mariage de Joseph et de Marie, non de la première façon, mais de la seconde. Et cependant un enfant né d'adultère, et même un enfant adopté, ne saurait être appelé le fruit du mariage de ses parents (supposés ou adoptifs), car, en ce cas, ce mariage n'est pas ordonné par la nature à l'éducation de ces enfants, tandis que le mariage de Joseph et de Marie fut ordonné par Dieu tout spécialement à la naissance et à l'éducation de Jésus » (Saint Thomas, *In IV Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 2, ad 4).

(Rappelons que les « *Cahiers de Joséphologie* » sont édités au Centre de recherches et de documentation, Oratoire St-Joseph, Montréal, Canada).

Une autre revue consacrée aux Etudes sur S. Joseph (*Estudios Josefinos*), et dirigée par les PP. Carmes Déchaux de Valladolid, nous a été récemment adressée.

Nous nous faisons un plaisir de signaler à nos lecteurs de langue espagnole cette excellente publication, dont le premier article, dû au R. P. Fernando SORIA, O. P. s'efforce de préciser quelle application analogique on peut faire à S. Joseph des privilèges de Marie relatifs à sa maternité physique et morale de Jésus. (*Que influyo tuvo sobre los privilegios de Maria su maternidad fisica y cual su maternidad moral sobre Jesus, y aplicacion analogica a San José*). Les privilèges de S. Joseph ne dépassent pas le cadre de l'ordre moral. — Le P. ISIDORO DE SAN JOSÉ, O.C.D., étudie le principe suprême de la joséphologie (*Principio supremo de la josefologia*). C'est la paternité de S. Joseph qui doit être considérée comme le principe suprême et unique de la joséphologie.

Pour en venir à la même conclusion, le P. Angelo BATTISTON, montre qu'il est préférable de considérer S. Joseph d'abord comme l'époux de la Vierge Marie, avant de voir en lui le Père virginal de Jésus (*Es preferible para San José ser considerado Esposo de Maria, o mas bien Padre virginal de Jésus ?*).

Enfin, une intéressante communication du P. Pablo Luis SUAREZ, C.M.F. évoque la doctrine de Jaime Pérez de Valencia, O.S.A. (1406-1490), sur le mariage et la paternité de S. Joseph.

A. M.

Collection « Lumière de la foi ». — Ch.-V. HERIS, O. P. — Le Mystère de Dieu. — In-8 de 300 p., 10,50 NF. — Paris, Ed. du Cerf, 1960.

Ce volume est une réédition : « *le mystère de Dieu* » a été publié en 1946 aux éditions Siloé. Nous en avons donné (1948, p. 404), une recension où nous avons dit tout le bien qu'il faut penser de ce beau travail, et à laquelle nous n'avons aujourd'hui rien à retrancher. Disons simplement notre satisfaction de cette réédition, qui s'imposait et qui répond au désir de tant d'âmes avides de contemplation et de prière.

« Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ », a dit Pascal (*Pensées*, éd. Brunschwicg, 547) : affirmation qu'il faut entendre au sens où S. Thomas a dit lui-même, tout en sauvegardant les droits de la raison : « Si le genre humain n'avait pour connaître Dieu d'autre voie que la seule raison naturelle, il demeurerait dans les plus profondes ténèbres de l'ignorance » (*Cont. Gent.*, I, c. 4). Dans le même ordre d'idées, l'ouvrage du P. Héris nous fait connaître Dieu

C'est, en effet, dans la personne même du Sauveur, dans sa vie et ses actes, dans son humanité, plus encore que dans sa doctrine, qu'on cherchera une révélation du Père. A la fois Dieu et homme, le Christ unit dans sa personne incréée les deux natures, la divine et l'humaine qui s'harmonisent admirablement dans l'être personnel du Verbe ; ainsi toute l'activité humaine sera le reflet de l'activité divine et portera nécessairement l'empreinte du Dieu qui la prend à son compte.

C'est par son cœur, par l'amour qu'il a pour nous que nous abordons le Christ et par lui allons à Dieu. L'amour de Jésus pour les hommes est un amour de rédemption, un amour qui ne tend à rien autre qu'à s'incorporer l'humanité pour donner les hommes à Dieu. Par là se révèle l'amour que Dieu nous porte et, si Dieu nous aime, c'est parce qu'il s'aime lui-même.

On soupçonne par là les perspectives infinies qu'un tel point de départ entraîne dans la connaissance du « mystère de Dieu ». L'Amour infini de Dieu dans la sainte Trinité ; l'Amour dans la création et le développement de l'œuvre créatrice ; l'Amour sanctificateur appelant l'homme à la participation de la vie divine ; l'Amour médiateur s'interposant entre l'humanité déchue par le péché et les exigences de l'Amour offensé ; et ce dernier aspect du mystère de Dieu nous amène à l'Incarnation. Le motif de l'Incarnation n'est autre, selon la doctrine de S. Thomas, que la réparation du péché. L'Amour rédempteur. Mais ce n'est enlever au Christ rien de son excellence, rien du primat qu'il obtient sur toutes choses, puisque toutes choses sont récapitulées et restaurées en lui. Cette œuvre de restauration est attachée au sacerdoce du Christ et à la communication de la grâce par ses sacrements. L'Amour sauveur. Mais c'est aussi l'œuvre de l'Amour illuminateur, du Saint-Esprit facteur de lumière dans le monde. Et voici que toutes les âmes, rachetées, sauvées, illuminées, retournent à Dieu, grâce à l'Amour participé s'exprimant par la foi, l'espérance et surtout la charité. L'Amour divin se manifeste enfin dans le mystère de la prédestination et se reflète dans le sort des âmes : l'enfer, le purgatoire, le paradis sont des expressions, à des titres divers, de l'Amour rémunérateur.

L'ouvrage se clôt sur quelques pages consacrées au « Chef d'œuvre de l'Amour infini, la Vierge Marie ».

Ce délicieux volume réalise pleinement l'espoir émis par l'auteur au début de cette étude, dans laquelle la théologie devait apparaître, « non plus seulement comme une science abstraite de pure spéculation, mais comme une doctrine susceptible d'aboutir à une connaissance de son objet dans une vue très haute de sagesse. Les prêtres, en particulier, auront profit à revoir, dans cette perspective, leurs principaux traités théologiques pour en tirer lumière et réconfort dans leur vie sacerdotale quotidienne de labeur et de sacrifice » (p. 9).

Saint Thomas d'Aquin. — Somme théologique : Le Gouvernement divin. T. II. Traduction et commentaires par Réginald OMEZ, O.P., 7,65 NF. — Paris, Edit. du Cerf, 1959.

Il s'agit ici des questions 110-119 de la I^a^. S. Thomas s'efforce d'y préciser la nature et les limites des interventions, sur terre et dans les astres, tout d'abord des esprits purs, anges et démons, puis des créatures corporelles, astrales ou humaines. Dans quelle mesure ces êtres peuvent-ils concourir à la réalisation du plan de Dieu dans le monde où, au contraire, à contrecarrer l'action divine ou celle de la volonté libre de l'homme ?

Ces questions font naturellement suite à la doctrine exposée antérieurement (qu. 50-64) sur les modes le connaissance et d'action des anges et (qu. 103-109) sur le gouvernement divin en général. S'il est vrai, comme le rappelle la qu. 104, a. 2, que Dieu a créé toutes choses sans intermédiaire et qu'il intervient directement dans la conservation de toutes choses, il n'en est pas moins certain que Dieu a institué entre ses créatures un ordre, une hiérarchie, de sorte que certaines créatures inférieures dépendent dans leur conservation et leur action de créatures supérieures. Ainsi, les esprits purs, plus élevés dans cette hiérarchie, jouent un rôle étendu dans le gouvernement divin des créatures matérielles ou de l'homme lui-même.

La doctrine de S. Thomas rejoint ici par endroits celle d'Aristote attribuant aux mouvements supérieurs des planètes ou du soleil une influence considérable sur les phénomènes vitaux de la génération et de la corruption. Elle évoque aussi certaines hypothèses philosophiques ou astrologiques, qui accordent aux astres ou à des esprits désincarnés un pouvoir étendu sur les événements terrestres même humains.

Sans doute, bien des considérations empruntées aux connaissances du XIII^e^ siècle, sont aujourd'hui périmées. Néanmoins, retenant le contenu philosophique et théologique de la doctrine, le P. Omez a su montrer le caractère actuel de certains aperçus, toujours valables. Voici d'ailleurs les sujets abordés par S. Thomas : domination des anges sur les créatures corporelles (qu. 110) ; — action des anges sur les hommes (qu. 111) ; missions des anges (qu. 112) ; — anges gardiens (qu. 113) ; — attaques des démons (qu. 114) ; — action de la créature corporelle (qu. 115) ; — du destin (qu. 116) ; — de l'action de l'homme (qu. 117) ; — origine de l'âme humaine (qu. 118) ; — la propagation du corps humain (qu. 119).

Ces questions donnent à S. Thomas l'occasion de traiter certains problèmes qui intéressent particulièrement les esprits modernes et les parapsychologues : l'origine et la nature des rêves et hallucinations, le miracle, les esprits angéliques protecteurs, l'action des esprits désincarnés, l'astrologie, etc. En tout cela, malgré des observations médiévales erronées, beaucoup d'anticipations étonnantes.

Charles CHAZOTTES. — Grégoire le Grand. — 107 p. (14 × 20), 3,90 NF. — Paris. Editions ouvrières, 1958.

L'auteur de ce livre était préparé à l'écrire par une thèse de théologie sur son héros : le pape saint Grégoire le Grand. Paru dans une collection de vulgarisation s'adressant aux fidèles, ce livre y est bien à sa place ; à cet égard, il est particulièrement réussi et il bénéficie de la compétence de l'auteur. On peut donc lui faire confiance, même si on est tenté, sur un point ou l'autre, de le chicaner. Nous pensons à cet apologue de Camus qui ouvre le premier chapitre d'une façon saisissante — mais est-il tout à fait en situation ? Cela n'est rien. Ce qui compte, c'est cette présentation alerte et plaisante d'un saint et ces traductions attachantes de quelques passages de ces écrits. Oui, ce

Grégoire le Grand est à recommander aux fidèles et nous parions même qu'avant de le prêter à un militant beaucoup de prêtres le liront jusqu'au bout.

Dom H. M. DIEPEN, O.S.B. — **Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie.** — 116 p. (13 × 20), 7,50 NF. — Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

On lira ce livre à cause des beaux textes de S. Cyrille qu'il contient. On trouvera peut-être moins d'intérêt pour la part de discussion technique qu'il renferme. Mais le profane lui-même retirera de sa lecture l'impression qu'on n'a pas encore, tant s'en faut, résolu les nombreuses questions que pose l'œuvre du grand évêque.

Maurice VERICEL. — **Cyrille de Jérusalem.** — 115 p. (14 × 20), 3,60 NF. — Paris. Editions ouvrières, 1957.

Antoine PAULIN. — **Saint Cyrille de Jérusalem catéchète.** — 241 p. (13 × 20). — Paris, Editions du Cerf. Collect. « Lex Orandi », 1959.

Pourquoi lire Cyrille ? demande l'auteur du premier de ces deux livres, après avoir relaté la vie de l'évêque de Jérusalem et avant de donner une anthologie des catéchèses. Sa réponse est finalement qu'une telle lecture nous fait sortir de notre routine en nous faisant découvrir l'importance de notre baptême. A ce seul point de vue, M. Véricel fournit aux laïcs l'occasion d'une authentique lecture spirituelle. Ajoutons que sa traduction est celle d'un lettré qui sait son grec et qui sait aussi écrire un français clair et simple, sans concession à la vulgarité.

Le livre du P. Paulin offre une étude plus technique. L'auteur montre l'unité de la méthode catéchétique de saint Cyrille. Qu'il explique l'histoire du salut, qu'il éduque la foi ou qu'il initie aux mystères, l'évêque ne fait que parler de Jésus-Christ et il ne vise qu'à former le Christ dans les âmes. C'est dire que nous pouvons avantageusement recevoir de saint Cyrille cette authentique leçon de catéchisme que le P. Paulin nous transmet utilement et agréablement.

Pierre RICHE. — **Césaire d'Arles.** — 108 p. (14×20), 3,90 NF. — Paris, Editions ouvrières, 1958.

Quel sympathique évêque ce saint Césaire dont on a peine de ne pas lire certains sermons avec l'accent du bon peuple d'Arles ! Essayez, par exemple, de lire ainsi l'avertissement aux Arlésiennes (p. 51-52) ! Lisez aussi — avec ou sans accent — la page suivante. En ce cas, veuillez rectifier la référence : il s'agit du *sermon* 6, 8. De même l'admirable passage sur la psalmodie (p. 56-57) est extrait du *sermon* 75, 1 pour le premier alinéa et du *sermon* 76, 1 pour le second. Ces légères corrections ne veulent que faire apprécier davantage encore ce petit livre que saint Césaire méritait bien qu'on lui consacrât.

Adam de PERSEIGNE. — **Lettres.** Texte latin, introduction, traduction et notes par le chan. BOUVET, supérieur du Grand Séminaire du Mans. — In-8 de 252 p., 10,50 NF. — Paris. Editions du Cerf, 1960.

Le nom d'Adam de Perseigne (environ 1145-1221) ne dit rien, sauf aux érudits ; et cependant, il fut un grand personnage. Abbé du monastère cistercien de Perseigne au diocèse du Mans, mais non loin d'Alençon pendant trente et des années, il était le confesseur, entre autres, de la comtesse Marie de Champagne, de Jean d'Alençon et du légendaire Richard Cœur de Lion. Il accomplit des missions importantes concernant les affaires de son ordre, fut mandé à Rome pour combattre Joachim de Flore, fit partie du groupe de prédicateurs apostoliques de Foulques de Neuilly et Pierre le Chantre, concourut à la mise en train de la quatrième croisade, fut l'un des hommes de confiance d'Innocent III pour diverses interventions à S. Martin de Tours, à Reims, au Mont St-Michel, puis pour réconcilier les rois Philippe Auguste et Jean-sansTerre.

Ces occupations majeures n'empêchèrent pas Adam d'être un maître et un écrivain goûté « ès choses spirituelles ». Sa spiritualité reflète celle de son ordre, ainsi que l'humanisme cistercien, mais il a puisé d'abord dans l'Ecriture sainte, la liturgie, les Pères et les grands auteurs de son temps. Il nous reste de lui des sermons et des lettres.

La présente édition des lettres en offre d'inédites et comptera trois volumes. Elles présentent une grande variété, et certaines sont de véritables petits traités. Quelques titres du traducteur donneront une idée de leur richesse : *Les devoirs d'un évêque, Le Magnificat, L'amour de Dieu et les mystères du Christ, L'amitié veut la discrétion, Anxiétés et renoncements de l'amour, Les nourritures de l'enfance spirituelle, Un traité des vices. La sanctification dans le mariage.*

La traduction ne manque ni de force ni d'élégance. L'introduction s'est appliqué à éclairer des points obscurs de la vie du grand moine. Les notes renvoient aux passages correspondants de la Sainte Ecriture ; dommage qu'elles ne portent pas également les références aux écrits des Pères.

Les tables des *Lettres* paraîtront à la fin du troisième volume, et l'introduction doctrinale d'ensemble fera partie des préliminaires du volume des *Sermons.*

DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GEOGRAPHIE ECCLESIASTIQUES. Fasc. 80 et 81, « **Dioscore-Dumno** ». — Paris, Letouzey, 1959.

Comme toujours, les centaines d'articles ou de notices, que comptent ces fascicules, nous promènent à travers tous les siècles, tous les genres d'activité qui concernent l'Eglise, et toutes les parties du monde. Ainsi, Ste *Domitille*, fêtée le 12 mai, appartient à l'église romaine du Ier siècle ; *Dracontius* est un poète chrétien de Carthage (Ve-VIe s.) ; *Drogon*, évêque de Metz († 855) était fils de Charlemagne ; S. *Dominique* († 1221), fondateur des Frères prêcheurs, est en tête d'une assez longue série qui comprend *S. Dominique* l'Encuirassé, camaldule ; *S. Dominique Savio* († 1857), « le plus jeune saint non martyr », *S. D.* de Silos († 1073), abbé bénédictin et « rédempteur des esclaves chrétiens prisonniers » ; Etienne *Dolet* († 1546) est le précurseur de la libre pensée, le cardinal Jean *Du Bellay* († 1560) est un « prélat de grande envergure » ; le P. *Druzbicki* († 1662), jésuite polonais, est un auteur spirituel ; le fameux cardinal G. *Dubois* († 1723) a laissé le souvenir d'un habile homme d'état.

Plus près de nous se situent les Bienheureux martyrs J.-M. *Du Lau*, archevêque d'Arles († 1792), et *Dufresse* († 1815) des Missions étrangères de Paris, l'écrivain espagnol *Donoso Cortès* († 1853), Mgr James *Doyle* († 1834), évêque irlandais ; Théodelinde *Dubouché* († 1863), fondatrice des religieuses de l'adoration réparatrice ; les *Droste-Vischering*, dont l'archevêque de Cologne († 1845) ; *Dœllinger* († 1890) historien allemand de l'Eglise, adversaire de l'infaillibilité pontificale et promoteur du « Vieux-Catholicisme », le cardinal *Donnet*, archev. de Bordeaux († 1882). Mentionnons encore les 19 *Donat*, les 13 *Dorothée*, et surtout *Doctrinaires*, qui retrace l'histoire de la société religieuse fondée par César de Bus († 1607).

La part de la géographie est belle, exagérée même, pour *Dublin* qui couvre plus de cent colonnes dans un fascicule qui en totalise 256 ! Parmi les diocèses étudiés, relevons *Djibouti*, minuscule et tout récent, *Docleu* en Illyrie, *Dodone* en Epire (oracle de Zeus dans l'antiquité), *Dol*, ancien diocèse d'Armorique, *Dorylée* en Phrygie, *Douala* au Cameroun, *Down et Connor*, ainsi que *Dromore* en Irlande, *Duluth* aux U.S.A., *Dumno* en Dalmatie ; parmi les abbayes, *Dokkum* aux Pays-Bas, N.-D. des *Dombes* au diocèse de Belley, S. Grégoire de *Downside* en Angleterre, au passé héroïque. On a consacré encore des articles à des établissements comme le couvent des Franciscains de *Donegal* (Irlande), à l'histoire religieuse de villes comme *Douai*, *Douvres*.

L'article sur Mgr Louis *Duchesne* († 1922) aurait demandé plus de précision et de rigueur historique ; un autre grand érudit, son homonyme, André *Duchesne* († 1640), qui a publié tant de documents concernant l'Histoire de l'Eglise, a été oublié ; la qualité d'autres articles, tels que Et. *Dolet*, *Dœllinger*, n'en ressort que mieux.

P. E. BRETON. — **Vital Grandin, « la Merveilleuse Aventure de l'Evêque des prairies et du Grand-Nord ».** — In-8 de 366 p., 12 NF. — — Paris, Fayard.

Le 3 juin 1902 mourait à Saint-Albert, au Canada. Mgr Vital Grandin, âgé de 73 ans. Quand la cloche sonna au clocher de la cathédrale, tous les habitants s'écrièrent : « C'est le glas funèbre ; notre saint évêque est mort. »

Cette expression « notre saint évêque » était prise au sens le plus littéral. En 1929, pour le centenaire de sa naissance, on ouvrit les enquêtes canoniques — ou procès diocésain — en vue de la béatification. Le 24 février 1937, ce fut l'Introduction de la Cause en Cour de Rome, ce qui signifiait la mise en route du « procès apostolique ». Un an plus tard, le 23 août 1938, eut lieu à Saint-Albert la reconnaissance officielle des restes sacrés et l'on trouva le corps à peu près intact. La cause continue à progresser.

Qui était donc Mgr Grandin ? C'est ce que ce livre, rédigé avec une attention et une documentation impeccables, par un religieux des Oblats de Marie-Immaculée, nous dit avec un charme qui ne se dément pas un instant. Il est significatif qu'en tête du livre a été mise la formule célèbre de S. Paul : « *Infirma mundi elegit Deus !* » Ce mot était souvent dans la bouche et sur les lèvres de l'intéressé en personne. Nul ne fut plus humble que lui, plus défiant de lui-même, plus abîmé dans son néant. Et rarement de plus grandes choses ont été faites par un instrument qui se considérait comme si imparfait.

Il était le neuvième enfant d'une bonne famille paysanne du pays manceau. Il est berger dans sa jeunesse, mais de bonne heure tenté par le désir de devenir prêtre. La pauvreté semble lui fermer tout espoir à ce sujet. Et pourtant, il réussit à « mendier » un peu de science de divers côtés, il rencontre des bienfaiteurs, il finit par arriver au sacerdoce, en dépit d'une grande difficulté de parole et d'une certaine lenteur d'esprit dans l'étude. Le désir des missions le pousse aux Missions étrangères, de Paris. Mais au moment où il se croit tout près du but, on le renvoie en raison de son élocution imparfaite. Où aller ? Il s'adresse aux Oblats de Marie-Immaculée, que venait de fonder Mgr de Mazenod. Il y est reçu, il y est ordonné prêtre et il part pour les missions du grand-nord au Canada.

Là commence pour lui ce qu'on pourrait appeler le grand roman d'aventures. Il faut lire le livre, il faut suivre notre héros à travers les glaces, dans des marches sans fin, dans des conditions incroyables d'inconfort, de privations, de souffrances physiques et morales. D'un bout à l'autre toutefois de cette vie, un fait est à souligner. Vital Grandin, missionnaire du grand-nord canadien, est, comme ses confrères, éperonné par cette pensée : « Eh quoi ! il y a ici des trafiquants de peaux de bête, des marchands de fourrures, qui s'imposent, des années durant, des fatigues épouvantables, pour faire fortune, et nous, missionnaires du Christ, nous n'aurions pas honte d'être moins hardis, moins persévérants, moins ardents, pour le salut des âmes ?... » De fait, il ne se perdait pas une queue de loup au Canada, et il se perdait des âmes rachetées par le Christ ! En 1859, le Père Vital Grandin est élu évêque-auxiliaire de l'Evêque de St-Boniface. C'est surtout alors qu'il redit : « *Infirma mundi elegit Deus.* » Comme évêque auxiliaire, il est chargé d'une immense tournée dans le grand nord et il est le premier évêque à atteindre au Canada le cercle polaire. En 1867-1868, il est chargé d'un diocèse détaché de celui de Saint-Boniface, et qui deviendra le diocèse de Saint-Albert. Il y faut tout créer, tout mettre en marche, et cela sans argent, sans ressources. Et ce jeune évêque, qui avait été si timide, si gauche, si poltron même, se révèle l'homme le plus vaillant, le plus patient, le plus actif, le plus énergique que l'on puisse rêver. Il assiste à la transformation de la région immense où se situe son diocèse, par l'afflux continuel d'immigrants de toute provenance, qu'il s'agit d'endiguer, de grouper, de convertir, de défendre contre les intrigues.

Mais il faut lire le livre lui-même, pour comprendre ce que furent les hardis pionniers de « l'épopée blanche », l'une des pages les plus admirables de l'évangélisation au XIX[e] siècle. L. C.

L. M. DEWAILLY, O. P. — **Envoyés du Père.** — In-12 de 160 p., 7,50 NF. — Paris, l'Orante, 1960.

C'est bien dans la collection « Lumière et nations », sous le n° 5, que paraît l'ouvrage du P. Dewailly. Le texte de base qui le constitue comprend trois articles parus la même année (1948) dans trois revues différentes, et convergeant vers une notion nette et sûre de la notion de Mission. L'auteur y a seulement ajouté des précisions de détail, et une ample bibliographie des ouvrages parus dans l'intervalle : on trouve les éléments essentiels de ceux-ci dans les copieuses notes qui courent le long des pages des chapitres 2 et 3.

Le premier chapitre est de beaucoup le plus facile à lire. Il définit la mission comme une « notion franchement théocentrique, et même théologale » ; elle est un « don d'en haut », « l'œuvre des trois Personnes s'associant des hommes pour sauver les hommes » (p. 42).

Les deux autres chapitres, précédemment parus dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* et *Mélanges de Science religieuse*, sont d'une technicité plus austère. Dans l'un, qui constitue le centre du volume, l'auteur démontre que la note fondamentale de l'Eglise est l'apostolicité ; il fait sienne la phrase de Mgr Journet : « C'est parce que l'Eglise est *apostolique* qu'elle peut *unir* dans la grâce pleinement christique *toute* l'humanité déchue en vue de la rapprocher chaque jour de la *sainteté* du Christ » (citée p. 112, n. 1).

Dans l'autre chapitre, il trace une brève histoire de l'adjectif *apostolique*.

Le caractère précis de ces pages les réserve aux théologiens et aux prêtres qui désirent approfondir l'aspect « missionnaire » de l'Eglise.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 26 julii 1960

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant . C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)